UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309220 0

GOLDWIN SMITH.

MÉLANGES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

HEZ LES MÊMES ÉDITEURS

ETUDES CRITIQUES

SUR LA

LITTÉRATURE CONTEMPORAINE

UN VOLUME GRAND IN-18

NOUVELLES ETUDES CRITIQUES

SUR LA

LITTÉRATURE CONTEMPORAINE

Un volume grand in-18.

Paris. — Imprimé chez Bonaventure, Ducessois et Ce
55, quai des Augustins.

MÉLANGES
D'HISTOIRE
RELIGIEUSE

PAR

EDMOND SCHERER

DEUXIÈME ÉDITION

112026
25/5/11

PARIS,

MICHEL LÉVY FRÈRES, LIBRAIRES ÉDITEURS
RUE VIVIENNE, 2 BIS, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15
A LA LIBRAIRIE NOUVELLE

—

1865

Tous droits réservés

INTRODUCTION

Je réunis ici mes travaux les plus récents sur des sujets d'histoire et de philosophie religieuses.

Je me suis longtemps occupé de ces sujets; j'ai été mêlé assez activement aux discussions qui passionnent aujourd'hui le public; j'ai beaucoup cherché, sinon beaucoup trouvé; j'ai goûté tour à tour les joies et les amertumes de la science, le charme de l'affranchissement et la tristesse qu'inspirent de grandes ruines. Je suis bien loin de croire que j'aie, soit ouvert, soit fermé le cycle des recherches auxquelles je me suis livré, mais il me semble que j'ai à peu près terminé la tâche qui m'était échue. Volontiers je m'écrierais en pu-

bliant ce volume : Adieu paniers, vendange est faite !

Ce qui me frappe le plus, en mesurant du regard le chemin que j'ai parcouru, c'est de voir combien le mouvement général domine l'initiative personnelle. Qu'est-ce que nous sommes, et que pouvons-nous en comparaison de cette dialectique secrète qui pose les questions chacune à leur tour et les résout avec une autorité souveraine?

Tout se tient. L'histoire des idées n'est qu'un vaste syllogisme. Il n'est pas une recherche qui ne porte ses fruits, pas une découverte qui n'en amène d'autres à sa suite, pas une conclusion qui, une fois établie, ne serve de prémisses à quelque conclusion nouvelle.

Ajoutons que cette loi du monde intellectuel ne se manifeste nulle part aussi clairement que dans les mouvements de la pensée religieuse.

La Renaissance a fondé l'étude des langues; la connaissance des langues a mis l'historien en état de consulter les documents originaux; enfin la lecture de ces documents a donné naissance à des procédés de comparaison et de critique. Une fois constituée, la critique historique s'est emparée de la théologie, qui, au fond, n'est autre chose que de l'histoire religieuse. Timide à

l'origine, la critique religieuse a puisé dans ses travaux mêmes la conscience de ses droits. Elle a entassé les recherches, elle est arrivée à des résultats certains, elle a constaté une multitude de faits. Or, il s'est trouvé que ces faits étaient en désaccord avec les croyances traditionnelles, et qu'il fallait, ou que les croyances se modifiassent, ou que la science se déjugeât.

Le premier effet de la critique, et le plus décisif, a été de ruiner la foi d'autorité.

J'appelle foi d'autorité celle qui est déterminée par autre chose que l'évidence de la doctrine offerte à notre adhésion. On croit par autorité lorsqu'on admet un fait sur la simple assertion d'autrui, une opinion parce que tout le monde la partage, une dogme par cela seul que l'Église l'enseigne ou qu'il est contenu dans l'Écriture.

Il suit de là que l'autorité s'accorde mal avec l'examen. Examiner, c'est demander à chaque fait ses preuves, à chaque opinion ses titres; c'est ramener toutes choses aux règles de la raison et aux conditions de la certitude. Or, une autorité qui discute n'est plus une autorité. Croire à l'Église parce qu'elle dit vrai, et non plus par cela seul qu'elle a parlé, c'est prendre en-

vers elle une attitude d'indépendance qui ressemble beaucoup à une attitude de révolte. Entre la religion conçue comme système d'autorité et la critique, dont l'essence est de mettre toute autorité en question, on peut dire qu'il y a incompatibilité.

La critique a détruit la foi d'autorité. Mais l'autorité est comme le fil qui tenait réunis tous les grains du chapelet : une fois le fil rompu, ces grains n'ont plus de lien, ils tombent à terre; en vain cherche-t-on à les ramasser; il faut en prendre son parti, on ne les retrouvera jamais tous.

Une autre image exprimerait encore mieux en quel état la critique a laissé les questions religieuses. Les croyances reposaient sur l'autorité comme sur leur base commune; ce fondement une fois ruiné, il s'est trouvé que beaucoup de croyances n'étaient pas en état de se tenir debout par elles-mêmes : l'autorité les a entraînées dans sa chute.

C'est ce qui est arrivé, en particulier, à ce qu'on pourrait appeler le dogme des dogmes, la foi au surnaturel. Le surnaturel est l'essence de la religion telle qu'elle a été comprise dans les temps passés, c'est-à-dire comme révélation de Dieu à des hommes devenus, par

la chute, incapables de le connaître et de l'aimer. S'il n'y a pas de miracles, la révélation semble n'être plus qu'un écho du cœur de l'homme, la religion qu'un sentiment sans objet déterminé. Malheureusement le surnaturel est difficile à constater. De même qu'on ne saurait prouver l'existence de Dieu avec des arguments, parce que l'infini ne saurait sortir de prémisses nécessairement empruntées à la réalité finie, de même on ne saurait prouver le miracle, parce que le miracle échappe par sa nature, par sa définition, à cet enchaînement de causes et d'effets sur lequel repose la preuve historique. Il faut bien le reconnaître aussi : à part ces considérations générales, il est de fait que, plus on serre de près les documents historiques, plus on voit le surnaturel s'évanouir de l'histoire.

Au surplus, le surnaturel lui-même n'est qu'un ouvrage avancé dont la porte ouvre la place à l'ennemi. En renonçant au prestige d'une origine miraculeuse, le caractère et l'enseignement de Jésus sont rentrés dans le droit commun, je veux dire qu'ils sont tombés dans le domaine de la discussion. Ai-je besoin d'ajouter qu'ils sont sortis intacts de cette épreuve? Ils ont, en somme, infiniment plus gagné que perdu à être rame-

nés aux proportions de la réalité humaine. Il n'en est pas moins vrai que, si la doctrine du Christ, librement jugée, n'en a pas paru moins sublime, elle n'a pas semblé sur tous les points également définitive. Et pour n'en citer qu'un exemple, on y a signalé au sujet du monde, de la vie, de l'activité sociale, des richesses, une tendance ascétique, dont le monachisme a été l'expression authentique, et à laquelle notre civilisation ne paraît pas disposée à donner raison.

On entrevoit quelles seront les conséquences de cette liberté d'appréciation. Le christianisme reste une religion parfaite, mais il n'est plus la religion absolue. Il n'est pas tombé du ciel comme un fait entièrement nouveau. Il a été préparé par une longue élaboration de la conscience humaine, et il pourra subir des transformations. En un mot, il est l'une des phases d'une évolution.

Il ne faut pas croire, du reste, que l'ébranlement communiqué aux croyances par la ruine de l'autorité s'arrête aux dogmes théologiques. Il est bien des convictions qui, pour ne pas reposer directement sur la tradition chrétienne, s'y rattachent cependant par des liens étroits, et qui participent ainsi aux bénéfices de

l'orthodoxie. Elles participent aussi à ses charges. Là aussi il peut arriver que, les appuis artificiels manquant, tout le reste manque aussi et s'écroule avec eux. En devenant de simples opinions, les croyances dont il s'agit sont obligées de passer par le creuset de la discussion scientifique. Il est possible qu'elles résistent, mais il est possible aussi qu'elles ne supportent pas l'épreuve.

Au premier rang de ces croyances, qui constituent ce qu'on pourrait appeler l'orthodoxie philosophique, se trouve la liberté morale, prise au sens abstrait et absolu. On se représente l'homme comme une volonté pure, indépendante du naturel et de l'éducation, toujours égale à elle-même. Après quoi, on tire de cette notion les conséquences les plus rigoureuses; on juge toutes les actions de ce point de vue; on déclare qu'à moins d'entendre ainsi le libre arbitre, il ne saurait plus être question de moralité sur la terre.

A cette opinion s'en rattache une autre sur laquelle on n'admet pas davantage la discussion. L'homme, d'après la doctrine reçue, serait composé de deux principes parfaitement distincts et séparables. Tandis que le matérialiste ne voit dans la pensée qu'une fonction

organique toute semblable aux autres, le spiritualiste, ainsi qu'on l'appelle, représente le corps comme un instrument momentanément placé au service d'une force incorporelle, et l'existence et l'action de cette force comme ne dépendant pas nécessairement de sa liaison avec des organes.

Toutes ces questions se perdent dans une autre plus élevée et plus vaste encore. La liberté est le principe spirituel, et le principe spirituel, la personnalité, est le fondement de l'individualisme. J'entends par individualisme la tendance à regarder l'individu comme la réalité dernière, comme le vrai mot de la création. La société, à ce point de vue, n'est qu'une collection d'individus, et l'humanité qu'une abstraction de l'esprit. Ce qui est, ce qui n'est pas le total, mais l'unité, non l'espèce, mais chacun des hommes dont elle se compose et qui aurait ainsi en lui seul sa fin et sa raison d'être.

Il est naturel, assurément, que l'homme en juge ainsi. L'individu ne peut être qu'individualiste. La loi de son être, c'est d'être, par conséquent de s'affirmer, de se développer, et, comme condition première de cette affirmation, de croire à soi comme à la réalité par

excellence. L'univers est-il autre chose que l'ensemble de mille forces distinctes, qui ne feraient jamais un tout si elles ne commençaient chacune par être soi, et par s'exercer dans la plénitude de son énergie propre? De même la vie normale de l'individu, et par suite celle de la société, de l'humanité, sont sans doute attachées à la perfection du développement individuel. Et cependant, il n'est point certain pour cela que la vérité morale et sociale soit ici absolument une avec la vérité métaphysique.

J'en dirai autant des autres dogmes de la philosophie traditionnelle. La dualité de l'âme et du corps n'est que l'illusion naturelle du sujet pensant, lequel, par cela même qu'il se pense, se reconnaît comme principe immatériel. Le libre arbitre, de son côté, est l'illusion inévitable d'un être qui a conscience de soi-même, mais qui ne saurait remonter par delà sa propre origine et avoir conscience des causes qui ont concouru à déterminer sa personnalité. Est-ce à dire que la croyance à la personnalité, à la liberté, à la spiritualité de l'homme soient des erreurs? Nullement : ce sont des vérités capitales, mais relatives; ce sont des croyances dont l'humanité ne peut se passer, mais qui n'expri-

ment que le point de vue de l'individu. Il est heureux, sans doute, que les objections de la science viennent s'émousser contre un instinct plus fort que tous les raisonnements; mais on ne peut en même temps s'empêcher d'admirer cette puissance de la pensée humaine qui parvient à sortir de soi pour s'analyser, à reconnaître ainsi la cause de ses illusions, à rectifier les erreurs inévitables du jugement que la conscience porte sur elle-même.

Les idées que je viens de résumer sont trop contraires à celles qui règnent dans la théologie et la philosophie traditionnelles pour que je ne m'attende pas à encourir quelques accusations et quelques animosités.

J'y suis résigné. Je conçois l'irritation de celui qui se sent troublé dans la paisible possession de ses croyances. C'est toujours un embarras que d'être appelé à reviser ses opinions. Ce que je comprends moins aisément, c'est la naïveté avec laquelle se manifeste cette impatience de la contradiction. Ce ne sont aujourd'hui, de toutes parts, que dédains affectés ou fureurs grotesques. Et pourquoi donc, en définitive? Parce que monsieur un tel ne pense pas comme nous, sur des

points que nous estimons très-importants pour la moralité et le bonheur des hommes! Il semble, en vérité, que nos adversaires n'aient pas aussi bien que nous le droit de penser à leur guise! De quoi s'agit-il, d'ailleurs? D'opinions que l'un dit vraies et que l'autre dit fausses. Qu'y a-t-il de plus simple au monde? Ces opinions, les voilà produites en public; chacun ne doit-il pas s'en applaudir? Si elles sont fausses, ne vont-elles pas être réduites en poudre? Et si elles sont vraies, comment désirer qu'elles ne triomphent pas?

Quant aux accusations, il en est une surtout à laquelle je m'attends : c'est celle de scepticisme. Ai-je besoin de dire qu'à mes yeux ce n'est ni une injure, ni surtout une réfutation? Le sceptique a, je pense, autant le droit d'être que le dogmatique. Du reste, le reproche de scepticisme tomberait ici à faux. Si je doute de beaucoup de choses, ce n'est point par indifférence pour la vérité, mais, au contraire, parce que, prenant la vérité plus au sérieux que mes contradicteurs, je suis plus exigeant qu'eux en fait de preuves. Quand je mets en question des idées reçues ou des croyances établies, quand je rappelle le caractère relatif de toutes les opinions, quand j'insiste sur ce qu'il

y a d'incomplet et de mobile dans les données qui semblent le plus fondamentales, que fais-je si ce n'est rechercher ou constater les conditions du vrai sur la terre, et cette recherche n'implique-t-elle pas la foi au vrai? Je suis résigné d'avance à toute vérité et à toute conséquence de la vérité; est-ce là l'attitude du sceptique? Le véritable sceptique, au fond, c'est l'homme de parti pris, celui dont en chaque question le siége est fait, celui qui a pris une position une fois pour toutes et qui ne songe plus qu'à la défendre, l'homme qui regarde à l'utilité sociale, morale ou religieuse des idées plutôt qu'à leur conformité avec les faits. Soyons-en sûrs, ce qu'il y a de moins sérieux encore dans notr société frivole, ce qu'elle a de moins sain et de moins sincère, c'est précisément ce dogmatisme qui s'attribue si volontiers le monopole de la sincérité et du sérieux!

4 mai 1864.

MÉLANGES
D'HISTOIRE RELIGIEUSE

I

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE[1].

Les trois ouvrages que j'annonce ont ceci de commun qu'ils s'imaginent pouvoir ramener l'histoire de l'humanité à une loi, ou, ce qui revient au même, à un but. Ils s'accordent, en outre, à regarder les faits religieux comme ceux qui dominent et déterminent les autres. Mais la ressemblance s'arrête là. Les ouvrages dont il s'agit diffèrent autant par le mérite que par la méthode.

[1] *Essais sur la philosophie des religions*, par Rodier de Labruguière. 1862.

Œuvres choisies de Pierre Tchadaïef, publiées pour la première fois par le P. Gagarin, de la compagnie de Jésus. 1862.

Le Génie des civilisations, par Trottet. 2 vol. 1862.

Le premier, à vrai dire, est un écrit d'amateur. L'auteur est un homme qui aime les études graves, qui s'intéresse aux hautes questions, qui lit beaucoup et fait des extraits de ses lectures, qui enfin a éprouvé l'ambition de se voir, lui aussi, imprimé et de dire son mot sur Dieu et l'humanité. Il est à désirer qu'il y ait beaucoup de personnes aussi sérieusement et aussi utilement occupées que M. Rodier; il est moins désirable peut-être que ces hommes estimables se croient obligés de présenter au public les fruits de leurs études. L'ambition littéraire risque de leur faire illusion sur les talents et les connaissances qui leur manquent. Il arrivera que, faute d'une première éducation ou d'un travail bien dirigé, ils ne réussiront à s'orienter dans aucun sujet. Quelque chose de naïf restera attaché à toutes leurs idées. Ils ignoreront le sens des questions et jusqu'à la portée des mots. Celui-ci se croira neuf, tandis qu'il n'est que banal. Celui-là se jugera profond, tandis qu'il n'est qu'excentrique. Je n'ai garde de demander compte à M. Rodier d'une foule de petites ignorances dans lesquelles il est ingénument tombé; mais je ne puis non plus prendre au sérieux un livre qui réduit toute la religion et toutes les religions aux quatre dogmes que voici : la trinité, la grâce, l'immortalité de l'âme et la vision béatifique.

L'éditeur des œuvres de Pierre Tchadaïef aurait bien

dû nous dire quelques mots de la vie et du caractère de cet écrivain. On nous laisse ignorer quand il est né, quand il est mort, où il a vécu, quel rôle il a joué dans son pays. Tout ce que nous pouvons conclure du volume publié par le P. Gagarin, c'est que Tchadaïef était un Russe de beaucoup d'esprit, qui écrivait passablement le français, et que le tour de son esprit portait vers le catholicisme, bien qu'il n'ait pas jugé à propos de quitter l'Église dans laquelle il était né.

Le principal écrit de Tchadaïef se compose de trois lettres sur la philosophie de l'histoire. L'auteur, comme d'autres écrivains de l'école à laquelle il appartient, s'y montre ingénieux, éloquent, plausible, mais il n'ajoute rien aux idées que représentent parmi nous les noms de MM. de Maistre et de Bonald, et qu'on a désignées par le mot de *traditionalisme*. Tchadaïef n'admet pas la perfectibilité de notre race; il croit, au contraire, que l'homme irait nécessairement en dégénérant, si l'action miraculeuse à laquelle il doit ses premières connaissances ne continuait de l'accompagner et de l'instruire. Il faut, à cet effet, que la vérité, qui est une, soit représentée par une société visible, qui soit également une, et dont l'unité se personnifie dans un individu. « Il n'y a, dit-il, que la fixité visible, et, pour ainsi dire, palpable de la vérité, qui puisse conserver le règne de l'esprit sur la terre. » Et ailleurs : «La religion chré-

tienne apparaît, non-seulement comme un système moral, conçu dans les formes périssables de l'esprit humain, mais comme une puissance divine, éternelle, agissant universellement dans le monde intellectuel, et dont l'action visible doit nous être un enseignement perpétuel.»

On comprend, d'après cela, quelle est la philosophie de l'histoire de Tchadaïef. Elle consiste tout simplement à prendre la théocratie romaine pour le type de la société humaine. L'idéal n'est pas devant nous, il est derrière. Il ne s'agit pas de marcher, de s'approcher d'un but, de conquérir : la tâche de l'humanité est plutôt de revenir, par delà les erreurs de la renaissance et de la réformation, jusqu'à la grande époque de l'unité catholique. Telles sont les vues de Tchadaïef. Je le répète, elles sont exposées avec esprit, et en même temps avec un certain mysticisme qui n'est pas sans grandeur et sans charme ; mais elles n'ont absolument rien d'original. La seule chose qui appartienne en propre à l'écrivain russe, c'est le jugement qu'il porte sur quelques personnages historiques. Il croit que le temps viendra où le nom d'Aristote ne sera plus prononcé qu'avec une espèce d'horreur, tandis que celui de Mahomet inspirera un respect profond. Quant à Homère, c'est un enchanteur coupable, qui a dégradé la nature humaine ; il est le Typhon, l'Arimane du monde actuel ; le jour n'est pas loin où il sera tenu pour infâme.

M. Rodier de Labruguière et Pierre Tchadaïef représentent assez bien, celui-ci l'amateur théocrate, celui-là le rationaliste amateur. L'un et l'autre n'apportent à leur tâche que le bagage scientifique de l'homme du monde. Il n'en est pas de même de M. Trottet. Si jamais philosophe a pris son œuvre au sérieux, c'est bien lui. J'ai beaucoup connu cet homme excellent; j'ai admiré sa droiture et sa candeur; j'ai vivement apprécié l'étendue de son savoir et l'élévation de ses vues; mais l'impression la plus vive qu'il m'ait laissée est celle du respect pour l'énergie avec laquelle, pendant seize ans, au milieu de bien des occupations diverses et de bien des difficultés de tout genre, il a poursuivi le but qu'il s'était proposé, y faisant converger toutes ses études, y tendant de toutes les puissances de son esprit, et s'appliquant sans cesse à perfectionner le travail auquel il avait consacré sa vie. Trottet a passé inconnu; il venait à peine de publier son livre quand une maladie violente l'a enlevé à sa famille et à ses amis; ces volumes, qui n'étaient que les prémices de ses veilles, passeront comme tant d'autres ouvrages plus considérables, que les progrès de la science font oublier, tout en les mettant à profit; mais ce qui restera dans le souvenir de ceux qui ont connu Trottet, c'est l'image de cette belle et simple nature morale, toute pénétrée des devoirs qu'impose la recherche de la vérité.

Le livre de M. Trottet est une apologie indirecte du christianisme. La divinité de l'Évangile, aux yeux de l'auteur, résulte de la place qu'il occupe dans le développement spirituel de l'humanité. Toutes les religions antérieures, et, avec ces religions, toutes les civilisations dont elles étaient le principe, sont autant de phases de l'éducation spirituelle de l'humanité. Il n'est pas d'erreur si grossière, de superstition si barbare qui n'ait à la fois exprimé, trompé et excité les besoins infinis du cœur de l'homme. Le christianisme est vraiment divin, parce qu'il explique tout et satisfait à tout. Telle est la philosophie de l'histoire selon M. Trottet.

La question est grave. Qui dit philosophie de l'histoire dit science de l'histoire, puisqu'il n'y a de science véritable que la science générale, la connaissance des principes derniers, bref, ce qu'on appelle la philosophie. Il s'agit donc, en fait, de savoir si les destinées passées et futures de l'humanité suivent une direction, et si nous pouvons reconnaître le but vers lequel elles gravitent. La société vogue-t-elle au hasard sur l'océan des âges comme un monde qui se serait égaré dans les espaces, ou bien a-t-elle sa loi, suit-elle une règle, tend-elle à une fin, et, ce qui revient au même, la science peut-elle ramener à une formule les mouvements de ce grand être collectif? On le voit assez, il est impossible d'ouvrir un livre semblable à celui qui nous

occupe sans commencer par se demander s'il y a une philosophie de l'histoire. C'est à cette question préalable que je voudrais consacrer aujourd'hui quelques lignes.

Écoutons d'abord ceux qui penchent pour l'affirmative. Ils partent de l'idée de loi. La loi, à les entendre, c'est l'essence même des choses et, tout ensemble, la forme inhérente à nos conceptions. Nous ne pouvons penser que grâce à cette idée; ce qui n'est pas soumis à une loi n'existe pas pour nous : c'est le chaos, le néant. Il n'est pas jusqu'aux mots par lesquels nous semblons exprimer l'absence de règle et de raison dans les choses humaines, qui n'indiquent l'instinct auquel nous obéissons à cet égard. Quand les anciens disaient : destin, fatalité, fortune, que faisaient-ils, si ce n'est attribuer les événements à quelque puissance dont les décrets leur échappaient? Et ainsi ils affirmaient cela même qu'ils voulaient nier, et prêtaient malgré eux un sens à ce qui leur paraissait dépourvu de toute raison.

Nous parlons de hasard. Mais qu'est-ce que le hasard, sinon notre ignorance? Je distribue des cartes que j'ai retournées; chaque joueur a celles que je lui ai données, et il n'est pas étonnant qu'il tienne telle couleur ou telle figure, puisque je les lui ai mises dans la main; seulement, je les ai distribuées sans en connaître la valeur, et voilà précisément ce qu'exprime le mot de

hasard : l'ignorance où nous sommes d'une cause, le fait qui nous échappe.

Je lance des dés. C'est le hasard, dit-on, qui amène tel ou tel nombre. Nullement. Ces cubes d'ivoire sont tombés sur la table exactement dans la place et sur le côté où ils devaient tomber par suite de l'impulsion que je leur ai donnée. Je n'ai pas les moyens de calculer la force, ni par conséquent les effets de cette impulsion, et ce que j'appelle hasard n'est autre chose que l'incertitude où je me trouve sur les effets, qui n'en sont pas moins réguliers, d'une cause dont l'action n'en est pas moins certaine.

Il en est absolument de même des puissances surnaturelles. L'intervention de ces puissances est une manière d'expliquer ce que nous ne pouvons expliquer autrement. Nous regardons comme miraculeux les faits dont nous ne savons rendre compte. Nous supposons fort gratuitement que nous connaissons toutes les lois de la nature, et dès lors nous rapportons à des causes supérieures ce qui dépasse notre science. C'est pour cela que le domaine du merveilleux va toujours en se rétrécissant. Au commencement, tout est miracle, ou plutôt il n'y a point de distinction entre ce qui l'est et ce qui ne l'est pas; puis les hommes constatent les lois de la nature les plus apparentes, et diminuent d'autant la sphère du surnaturel. La science continue de faire

des progrès, le prodige recule toujours. Il ne reste plus qu'un petit nombre de phénomènes dans lesquels, par cela seul qu'ils ne sont pas expliqués, la foule croit voir une manifestation plus spéciale de la divinité. Ainsi le mouvement capricieux des nuages, les éclats inattendus de la foudre. « Le vent souffle où il veut, » dit-on, en attendant qu'on sache que les vents ont leurs causes et leurs lois aussi bien que tout le reste. L'inspiration attribuée au saint, au sage, au poëte, que signifie-t-elle, si ce n'est que la nature humaine n'était pas jugée capable de produire quelque chose d'aussi grand? Et pourquoi n'en était-elle pas jugée capable? Uniquement parce qu'elle ne l'avait pas encore fait.

Faisons un pas de plus et ayons le courage de le reconnaître : la liberté humaine, dans le mystère de laquelle se retranchent si volontiers les adversaires d'une philosophie de l'histoire; la liberté, non moins que la destinée ou le prodige, désigne tout simplement une cause qui nous échappe. La liberté, dans le sens vulgaire du mot, est la faculté de faire ce que nous voulons par cela seul que nous le voulons: elle est l'arbitraire pur, le caprice même. Mais le caprice et l'arbitraire, qu'est-ce autre chose qu'un nom dont se paye notre ignorance, un terme pour exprimer une conduite dont les motifs nous restent inconnus? Qu'est-ce que le capricieux, si ce n'est un homme dont les déterminа-

tions sont trop vives et trop mobiles pour que nous puissions en saisir la suite? Tel est aussi le sens du mot de liberté. Au fond, il n'est personne de nous qui veuille sans quelque raison de vouloir, et les motifs qui déterminent notre volonté nous sont fournis par notre nature, par notre caractère, par les pensées de notre cerveau, les émotions de notre sang, les habitudes de notre éducation. Là encore il y a enchaînement rigoureux de la cause et de l'effet, et, par conséquent, là encore nous nous trouvons sur le terrain de la science.

Au surplus, ajoute en triomphant l'avocat de la philosophie, la science de l'histoire n'a pas seulement des arguments à faire valoir, elle compte déjà des conquêtes dans lesquelles il est difficile de ne pas voir le gage de son triomphe à venir. Si elle n'a pas découvert la loi suprême des sociétés humaines, elle a reconnu bien des lois partielles, et que personne aujourd'hui ne songe plus à contester. Qui oserait nier encore l'influence de la race, de la configuration géographique et du climat sur les nations? Qui n'admet, dans le mouvement des sociétés, les alternatives d'action et de réaction, les besoins tour à tour sentis de l'ordre, qui garantit les intérêts matériels, et de la liberté, qui est la vie même de l'esprit? Quel est le partisan si fanatique du passé qui ne sent que, à tout prendre, l'humanité avance, qu'un progrès en entraîne un autre, et qu'ainsi

le monde moral accomplit des évolutions dont la formule ne saurait nous rester toujours cachée?

Nous venons d'entendre le langage du croyant. Je dis croyant, car la différence entre l'homme de foi et le sceptique n'est pas affaire de dogme et de *credo*. Le croyant, à le prendre d'un peu haut, est celui qui admet un ordre moral, une raison des choses, une loi du monde, et, pour tout dire, un idéal. Le sceptique doute de tout cela, et le sceptique, il faut l'avouer, a ici bien des apparences pour lui.

Le sceptique est l'élève de Montaigne, de La Rochefoucauld, de Machiavel. Le sceptique est un homme du monde, qui a fréquenté ses semblables et vu de près les affaires. Il sait combien les plus hauts personnages sont médiocres, combien les plus grands événements tiennent à peu de chose, combien les mobiles sont puérils et les vues courtes, quel rôle jouent en toute rencontre la passion et l'intrigue, et que les destinées des nations tiennent la plupart du temps à un accident, à la médecine que vient de prendre Louis XIV, au grain de sable qui va faire mourir Cromwell. S'il n'est pas de héros pour un valet de chambre, il n'est pas de philosophie de l'histoire pour celui qui a vu comment l'histoire se fait. Oh! que nos belles formules paraissent puériles à ce politique rompu aux manœuvres des partis, à ce roué qui n'ignore aucun des secrets de la Bourse ou des sa-

lons! Il y a peut-être là une illusion d'optique; on est trop dominé par les faits pour distinguer la loi qui s'en dégage; ce sont les arbres, comme on dit, qui empêchent de voir la forêt; je le veux, mais il n'en est pas moins certain que la pratique des hommes et des choses ne favorise pas la croyance à l'idéal.

Mais laissons là l'homme du monde. L'historien, dans son cabinet, n'arrive-t-il pas à des conclusions semblables? L'histoire n'est-elle pas semée de paradoxes qui sont autant de démentis donnés à la philosophie de l'histoire? On parle de raison: comme si la force ne l'avait pas toujours emporté; comme si aujourd'hui encore l'essence de cette démocratie qui s'empare des sociétés n'était pas la prédominance du nombre sur la raison et du fait sur l'idée. On parle de vérité : comme si une vérité, pour agir sur les hommes, n'avait pas toujours commencé par transiger avec l'erreur et par s'envelopper dans une superstition. On parle du développement des religions : comme si la religion de l'Europe était autre chose qu'une croyance orientale dénaturée par des philosophèmes grecs, obscurcie par des croyances polythéistes, et au fond de laquelle on ne peut plus distinguer la pensée première de son auteur, sans faire le plus amer retour sur le sort qui attend ici-bas les conceptions les plus sublimes.

Voilà pour l'histoire. Mais le philosophe lui-même

est-il beaucoup plus avancé? Il croit à la philosophie : à laquelle? Je vois bien des systèmes, je ne vois nulle part de doctrine qui, par son évidence, s'impose à tous les esprits. Il y a autant de psychologies que de psychologues, autant de métaphysiques que de métaphysiciens, et, pour nous tenir à notre sujet, autant de formules sur les lois qui régissent l'humanité que de penseurs qui se sont occupés de ces questions. M. Trottet, dont la philosophie de la civilisation est en même temps une philosophie de l'histoire et une philosophie de la religion, M. Trottet représente le développement idéal de la société par une échelle qui nous fait passer des peuples de l'Orient aux Grecs, puis aux Romains, puis enfin aux Juifs. On comprend pourquoi les Juifs tiennent un rang si élevé : c'est le tronc d'où va sortir le christianisme. Est-ce à dire cependant que le judaïsme, à faire abstraction de cette circonstance et pris en lui-même, offre un degré de civilisation vraiment supérieur à celui de la Grèce et de Rome? Est-ce à dire qu'il tienne dans l'histoire une place plus élevée, qu'il ait joué un rôle plus important? Le lien en quelque sorte accidentel qui le rattache aux destinées de notre race suffit-il pour qu'on intervertisse la succession naturelle des faits? Hegel a-t-il fait violence à l'histoire lorsqu'il a suivi un ordre opposé? Et que sera-ce quand des religions antiques nous passerons au christianisme?

Comment le catholique et le protestant pourraient-ils s'accorder sur la valeur de l'Évangile et des Pères, du moyen âge et de la renaissance? Comment le croyant et l'esprit fort ne différeraient-ils pas sur le caractère du XVIII^e^ siècle? Tout dans l'étude des lois de la nature est solide et démontré. On peut n'embrasser qu'une partie de ces lois, mais ce qu'on en sait ne laisse point de place au doute. Le système newtonien est une explication qui pourra être expliquée à son tour, mais qui ne sera pas renversée pour cela. La philosophie, au contraire, présente des hypothèses qui se combattent, qui s'excluent; et l'on ne se fait un nom dans cette prétendue science qu'à la condition de s'inscrire en faux contre tout ce qui a été enseigné auparavant.

Peut-on espérer du moins qu'il en soit un jour autrement? Gardez-vous de le supposer! L'idée même de la philosophie échappe à celui qui veut la serrer de près. La philosophie n'est rien, si elle n'est la science de la science, la science parfaite, la science absolue. C'est ainsi que l'ont entendu tous les philosophes dignes de ce nom. Eh bien, la philosophie ainsi conçue poursuit une chimère. Elle méconnaît les limites de l'esprit humain; elle oublie la nature des choses; elle ignore les règles élémentaires de la logique. L'homme qui fait partie du monde ne saurait comprendre ce monde dans son universalité. L'homme, qui est un être fini,

borné, relatif, ne saurait s'élever à l'absolu. Il peut découvrir des lois, mais non pas la loi de ces lois; des faits, mais non le fait générateur de tous les autres. Nous ne savons le dernier mot de rien, car pour cela il faudrait savoir le dernier mot de tout. Il n'y a point de science définitive, car ce serait l'omniscience; point de métaphysique, car la métaphysique ne tend à rien moins qu'à escalader le ciel; point de philosophie, car le philosophe ne serait plus un homme, il serait Dieu.

J'ai rapporté aussi fidèlement que possible les arguments que font valoir les parties adverses dans cette grande cause de la science contre le scepticisme. Il y a longtemps que cette cause se plaide, et elle n'est pas encore jugée. On peut même dire qu'elle ne le sera jamais, qu'elle ne peut pas l'être. Le croyant et le sceptique représentent deux tendances de la pensée humaine, et, pour ainsi parler, les deux pôles entre lesquels elle se meut. Leur lutte n'est que l'image de la contradiction suprême dans laquelle se débattent la science, la vie, la société. La loi de notre être est d'approcher toujours d'un but qui recule toujours. Il nous est également interdit, et de jamais l'atteindre, et de jamais cesser de le poursuivre. Pour que l'humanité accomplisse ses destinées, il faut qu'elle porte à la fois en son sein l'enthousiaste qui aspire à saisir le dernier mot des choses, et le critique qui ramène les systèmes

à la valeur d'un simple essai et d'une infructueuse tentative. Etrange sort que le nôtre! Grandeur qui n'est que vanité, vanité qui est notre titre de noblesse, illusion à laquelle, sous peine de périr, il faut constamment renoncer et se livrer constamment de nouveau!

II

NOTRE RACE ET SES ANCÊTRES[1].

M. Adolphe Pictet, dont l'ouvrage nous fournit l'occasion et les matériaux du travail qu'on va lire, n'est peut-être pas aussi inconnu à nos lecteurs qu'ils se l'imaginent eux-mêmes. Ceux d'entre eux qui ont lu les *Lettres d'un voyageur*, et dans ces lettres le récit de la course à Chamounix, se rappellent assurément « le damné major, » celui qui portait « la figure de Méphistophélès et la capote d'un douanier; » celui enfin qui, tout en chevauchant sur sa mule, répétait entre ses dents : L'absolu est identique à lui-même! Le major n'est autre que M. Pictet, l'un des hommes de ce siècle qui savent le plus de choses et qui réunis-

[1] *Les Origines indo-européennes, ou les Aryas primitifs : essai de paléontologie linguistique,* par Adolphe Pictet. 2 vol., 1859 et 1863.

sent le plus d'aptitudes diverses. Il y a de tout dans M. Pictet : il y a un artiste et un mathématicien, il y a un érudit et un penseur. Il s'est passionné tour à tour pour la musique et pour l'algèbre. Il a fait des fusées de guerre, ainsi que des mémoires sur leur usage, et il a en portefeuille, sur l'épopée et le drame, de grands travaux de littérature comparée. Quand il s'est occupé de philosophie, Schelling, assure-t-on, le distinguait entre tous ses adeptes; et quand il a voulu être écrivain, il nous a donné le charmant badinage intitulé *Une course à Chamounix*. Ce n'est pas tout : M. Pictet s'est fait un nom dans la linguistique; il est du petit nombre de ceux qui ont étudié les langues celtiques; il a le premier démontré l'affinité de ces langues avec le sanscrit; mettant enfin une vaste érudition au service d'une idée ingénieuse, résumant en quelque sorte les études de toute sa vie, il vient de montrer, dans un ouvrage monumental, les ressources que l'histoire peut tirer de la philologie.

Essayons de faire connaître la nature et la portée de cette tentative.

La comparaison est le principal instrument de la science. La science, en effet, se compose de faits généraux; savoir, c'est former un groupe, c'est établir une loi, c'est, par conséquent, dégager ce qu'il y a de général dans les données particulières. Or, pour con-

traindre ainsi les faits à nous livrer leur sens intime, il faut les rapprocher, les éclairer l'un par l'autre, c'est-à-dire les comparer.

Personne n'ignore les découvertes de l'anatomie comparée. On sait comment l'étude de la structure des animaux, comment la comparaison de ces organes dont les modifications infinies constituent les différences de classe, d'ordre, de genre, ont révélé pour ainsi dire le plan de la nature, et fourni un fondement solide à nos classifications.

Il en est de même de la science des langues. Ici sans doute, comme partout, la comparaison est aussi ancienne que l'observation. On n'avait pu entendre parler des langues diverses sans reconnaître à la fois les grands traits de ressemblance qui constituent les caractères universels du langage, et les différences qui séparent quelquefois si profondément les idiomes. Toutefois, à côté de la comparaison involontaire, en quelque sorte, et superficielle, il y a la comparaison réfléchie, méthodique, qui ne s'arrête pas aux phénomènes apparents, mais qui cherche à pénétrer jusqu'à l'essence des choses. Cette rigueur de méthode ne date que de notre siècle. Des savants modernes ont fait pour la philologie ce que Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire ont fait pour l'anatomie, et l'on peut dire que les résultats de leurs travaux n'ont pas été moins

extraordinaires et moins inattendus. Ils nous ont révélé des faits que les autres moyens d'observation n'avaient pas même laissé soupçonner. On a reconnu que les langues de l'Europe se trouvent dans une parenté étroite avec celles qui étaient autrefois parlées dans l'Iran et dans l'Inde, et l'on a été amené à faire des unes et des autres une seule famille, sous la dénomination de langues indo-européennes.

La philologie a été plus loin. Elle n'a pas seulement constaté la parenté générale des langues dont il s'agit, elle a aussi déterminé dans quelle mesure chacune se rapproche ou s'éloigne de la source première. Il ne faut pas s'imaginer, en effet, que les langues dont nous parlons soient sorties les unes des autres, comme plus tard les langues romanes sont sorties du latin. Ce sont des rameaux indépendants qui ont poussé sur un même tronc. D'un autre côté, les altérations de diverse nature, effets du temps et du développement particulier des idiomes, permettent de reconnaître que ces langues ne reproduisent pas toutes également le type primitif. Ainsi, le sanscrit et le zend témoignent d'une pureté, et par conséquent d'une antiquité de forme, d'une fidélité au caractère originel, qui ne se retrouvent pas au même degré dans le grec et les langues germaniques, bien que ces langues, à leur tour, soient plus voisines du point de départ que le latin et le celtique.

Les rapports des langues indo-européennes entre elles supposent une communauté d'origine. Il faut nécessairement admettre qu'avant de se séparer et de se développer chacune pour soi, elles ne formaient qu'une seule et même langue; car aucune autre hypothèse ne saurait rendre compte de leur parenté. Cette langue, quelle était-elle? Nous ne pouvons le dire, puisqu'il n'en existe point de monument; et cependant nous pouvons y remonter au moyen des idiomes auxquels elle a donné le jour. Le génie essentiel de sa grammaire vit encore dans la nôtre, et, quant aux mots dont elle se composait, on peut, dans bien des cas, y arriver avec une entière certitude. Il suffit, en effet, qu'un mot se trouve à la fois dans plusieurs langues de la famille sans avoir été emprunté à l'une par l'autre, pour que ce mot doive être considéré comme appartenant à la langue mère, à la source commune.

Tous ces faits sont acquis depuis longtemps, et familiers à ceux qui ont quelque connaissance de ce genre d'étude. Mais la science ne s'est pas contentée de ces découvertes. Des mots, on a voulu passer aux choses. La philologie, en effet, confine à l'ethnographie. La parenté des langues implique la parenté des peuples, et, comme une langue suppose toujours des hommes qui la parlent, l'existence d'une langue primitive conduit forcément à admettre l'existence d'un peuple

primitif. On a donc continué d'interroger la philologie; on lui a demandé ce qu'elle avait à nous dire sur cette famille primitive, dont elle nous avait révélé l'existence, ce qu'elle savait de sa demeure, de son génie, de ses institutions. L'histoire, qui avait ignoré l'affinité de l'Indou et du Persan avec l'Européen, avait, à bien plus forte raison, perdu la trace de leurs communes destinées; il s'agissait de savoir si la comparaison des langues, après avoir constaté l'unité première d'une des grandes familles humaines, ne pourrait pas aussi nous apprendre quelque chose sur une civilisation antérieure à toutes les traditions.

Elle le peut, et cela de diverses manières. En premier lieu, l'existence ancienne d'un mot prouve l'existence ancienne de la chose qui y correspond, et, *vice versa*, l'absence du terme qui sert à exprimer un objet permet, jusqu'à un certain point, de conclure que cet objet n'était point connu de ceux qui manquaient de mot pour le désigner. Ce n'est pas tout : on peut remonter des choses aux idées. Les langues ne sont point des collections de vocables arbitrairement inventés. Chaque mot, à l'origine, a eu un sens; chaque son, en s'attachant à un objet, y a attaché une idée; l'homme, en nommant les objets de la nature inanimée, les a désignés par l'impression qu'ils faisaient sur lui, de sorte qu'en retrouvant dans le mot la trace de cette impres-

sion, nous prenons en quelque sorte sur le fait les premières opérations de l'esprit humain. Enfin, l'intérêt de cette étude augmente encore lorsqu'on examine les termes qui, relatifs à la vie sociale et morale, trahissent, par leur sens premier, la nature même des pensées qui les ont fait naître. Tels sont les services que l'étymologie peut rendre à la philosophie et à l'histoire. En nous faisant remonter à la racine des mots, elle nous livre leur signification primitive, et par là elle nous initie, non-seulement à la vie matérielle, mais à la vie intime d'une population dont, sans ces procédés, nous ignorerions jusqu'à l'existence.

« On a souvent observé, dit M. Pictet, que la langue d'un peuple présente l'image la plus fidèle de toute sa manière d'être, et qu'elle renferme, comme en dépôt, les témoignages les plus certains de son histoire physique et morale. Cela, toutefois, n'est entièrement vrai que des langues primitives, où les mots sont les images immédiates des choses mêmes, qu'ils expriment par un sens caractéristique et non pas seulement par un son arbitraire. Or, un mot significatif révèle directement l'idée qui lui a donné naissance, et un idiome composé de termes semblables laisse voir, comme au travers d'un tissu trasparent, tout le travail de l'esprit qui a présidé à sa formation. Si donc, par la comparaison aussi complète que possible des termes possédés en

commun par les langues ariennes, nous pouvons les ramener à une forme première et retrouver leur signification réelle, nous arriverons à nous faire une idée tout au moins approximative de l'état matériel, social et moral du peuple auquel est due la création de l'idiome primitif. Même là où l'interprétation étymologique fera défaut, le seul fait de la concordance des termes témoignera de l'ancienne possession de la chose qu'ils désignaient, et cette possession même pourra, dans bien des cas, nous initier à quelque détail du genre de vie, des coutumes, des idées de l'antique race arienne. Il en est de ceci exactement comme de la paléontologie, quand, à l'aide d'ossements fossiles, elle parvient non-seulement à reconstruire un animal, mais à nous mettre au fait de ses habitudes, de sa manière de se mouvoir, de se nourrir, etc. Car les mots durent autant que les os; et, de même qu'une dent renferme implicitement une partie de l'histoire d'un animal, un mot isolé peut mettre sur la voie de toute la série d'idées qui s'y rattachaient lors de sa formation. Aussi le nom de *paléontologie linguistique* conviendrait-il parfaitement à la science que nous avons en vue; car elle se propose pour but de faire revivre, en quelque sorte, les faits, les choses et les idées d'un monde enfoui dans les ténèbres du passé. »

Quelques exemples feront mieux comprendre la

nature des procédés dont il s'agit, et l'intérêt des découvertes auxquelles ils conduisent.

Prenons le *chien*. Ce mot, qui nous vient du grec, se retrouve non-seulement dans le sanscrit et le zend, mais chez presque tous les peuples de la famille arienne. On en conclut que les anciens Aryas ont possédé le chien, et qu'ils l'ont emmené avec eux dans leurs migrations.

Voilà l'existence d'un animal constatée. Cherchons maintenant comment le mot peut servir à indiquer le point de vue sous lequel une chose est considérée, l'idée qui s'y rattache, et par suite comment il peut faire revivre pour nous la société antique. La fille, *filia*, est encore aujourd'hui appelée, en anglais et en allemand, d'un mot qui s'était conservé dans le grec, et qu'on retrouve dans le zend et le sanscrit. Jusqu'ici la découverte n'est pas grande; nous n'avons pas besoin de la philologie comparée pour nous apprendre que les familles comptaient autrefois des filles aussi bien que des fils. Mais l'étymologie vient ajouter quelque chose à cette donnée toute banale. Elle nous enseigne que le nom en question signifiait *celle qui trait*, et elle nous rappelle ainsi, avec vivacité, la distribution des rôles dans la famille d'un peuple pastoral.

Demanderons-nous à la science des résultats plus élevés? Désirons-nous savoir quelle idée nos ancêtres se faisaient de la divinité? Qu'à cela ne tienne : notre

mot de *Dieu* est le même que celui dont ils se servaient : il signifiait dans l'origine, si l'on en croit M. Pictet, l'*Être céleste*, et par conséquent il désignait la divinité comme placée au-dessus de la terre et habitant le firmament. Entre tant d'autres idées qui peuvent servir à caractériser Dieu, les Aryas, dans l'emploi de ce nom, s'étaient donc attachés à celle d'un être supérieur et invisible.

On comprend maintenant quel est le rôle de l'étymologie dans les travaux dont j'essaye de rendre compte, mais on sent en même temps combien il importe qu'une méthode sévère préside à la comparaison des mots et à la recherche de leur origine. C'est à cette rigueur que la philologie comparée doit le rang qu'elle tient aujourd'hui parmi les sciences, comme c'est aux opérations fantastiques des anciens érudits qu'elle devait le discrédit dans lequel elle était jadis tombée. Les rapprochements arbitraires, les combinaisons capricieuses, les analogies superficielles ont trop longtemps constitué toute la linguistique. Varron faisait venir *facere* de *facies*, parce que celui qui fait une chose lui donne une forme et une figure. De nos jours encore Joseph de Maistre dérivait *cadaver* de *caro data vermibus!* M. Pictet, dans une introduction qui est un chef-d'œuvre de précision et de clarté, a insisté sur les conditions d'une recherche vraiment scientifique. Il

montre comment la connaissance des lois du langage et des règles d'après lesquelles les sons se transforment d'un dialecte à un autre peut seule faire éviter les rapprochements simplement accidentels, comme aussi elle peut seule découvrir les analogies cachées. Identité essentielle malgré les différences de formes, diversité réelle malgré les ressemblances spécieuses, voilà ce que l'on rencontre à chaque pas dans l'étude des langues. Notre auteur, dans le courant de son ouvrage, a souvent eu l'occasion d'en signaler des exemples. C'est ainsi que le zend *kuiris*, hauberge, n'a, malgré la ressemblance du son et de la signification, aucune parenté avec notre *cuirasse*. C'est ainsi, d'un autre côté, que le mot zend *spaka*, qui se trouve dans Hérodote, est, en dépit des apparences, étroitement lié à notre mot *chien*.

Il est temps de laisser là ces questions de procédé et de méthode, pour apprendre ce que M. Pictet a su découvrir des usages, des idées et de l'histoire des ancêtres de notre race.

Un des chapitres les plus intéressants du livre est celui où l'auteur cherche à déterminer le pays qu'occupait cette race avant sa dispersion. Les mythes de l'Iran viennent ici en aide aux données de la linguistique, et s'accordent avec ces dernières pour diriger nos regards vers les bords de l'Oxus. L'émigration indo-européenne

est donc partie de la région située entre la mer Caspienne et les montagnes qui servent de contre-forts à l'immense plateau de l'Asie centrale ; en un mot, le berceau des peuples qui ont rempli le monde de leur nom n'est autre que le Balkh actuel ou l'ancienne Bactriane, pays malheureusement peu connu aujourd'hui, mais dont le sol varié et fertile promettait l'abondance à l'homme, tout en lui imposant la loi du travail et en le provoquant à l'exercice de ses forces et de son intelligence. Les habitants de cette région avaient le sentiment de leur supériorité sur les populations voisines, et ils exprimaient ce sentiment par le nom même qu'ils se donnaient, les *Aryas*, la race pure, la nation excellente. Il est probable qu'ils étaient fractionnés en tribus distinctes, réunies seulement par le lien de la parenté, des mœurs et du langage, et que les émigrations qui les ont déversés sur le reste du monde ont été successives. On peut même démontrer qu'ils se sont de bonne heure divisés en deux groupes, l'un oriental et l'autre occidental, celui d'où sont sortis les Aryas de l'Inde et de la Perse, et celui qui a peuplé l'Europe.

Ces inductions sont confirmées par l'étude des productions naturelles du pays telles que la philologie nous les fait connaître, et cette étude sert en même temps à déterminer les conditions générales de la civilisation des anciens Aryas, puisque les productions des trois rè-

gnes sont partout le fondement de la vie matérielle des peuples. Les recherches de M. Pictet montrent que si les Aryas ont passé, comme d'autres peuples, par un âge de pierre et un âge d'airain, la langue n'en a point conservé de trace, et qu'avant l'époque de la dispersion, ils possédaient l'or, l'argent, le fer et le cuivre. Ils possédaient également la plupart des plantes utiles que nous cultivons, même la vigne. C'est, du reste, ce que confirment indirectement les observations des voyageurs. « Quinte-Curce déjà, dit M. Pictet, parle des fruits excellents et variés de la Bactriane. D'après Meyendorf, les mêmes observations s'appliquent à la Boukharie. Les botanistes d'ailleurs s'accordent à placer dans cette zone l'habitation primitive de la majeure partie de nos arbres à fruits, et la circonstance qu'ils y viennent admirablement bien appuie certainement les preuves alléguées en faveur de ces origines. On peut donc légitimement conclure des faits actuels, constatés déjà du temps de Quinte-Curce, à ceux qui ont dû prévaloir à l'époque préhistorique. »

De même que les Aryas connaissaient le plus grand nombre de nos fruits et de nos légumes, ils avaient la plupart de nos animaux domestiques. Le chat est à peu près le seul qui leur manquât. On sait qu'il manquait aussi aux Hébreux, que le nom ne s'en rencontre pas dans la Bible, et que les Grecs et les Romains em-

ployaient la belette pour se débarrasser des souris; le chat, devenu domestique en Égypte, paraît n'avoir été introduit en Europe qu'au moyen âge. Mais si les Aryas n'avaient pas le chat, ils avaient la souris. Ils avaient même des parasites d'une nature plus intime, la puce, la punaise, et pis encore. Le nom sanscrit de la punaise est naïf; il signifie littéralement : *Ce qui est à moi.* Voilà un amour-propre de propriétaire bien placé ! Il paraît, du reste, que l'insecte en question nous vient des Saxons; ce sont eux qui l'auraient apporté en France; les Irlandais du siècle dernier ne le connaissaient pas encore, et les langues celtiques n'ont point de mot pour le désigner. On voit que nos ancêtres n'étaient pas étrangers à quelques-unes de nos souffrances; ils ne l'étaient pas non plus à quelques-uns de nos plaisirs : la philologie a mis hors de doute que les Aryas, en s'étendant vers les bords de la mer Caspienne, y avaient trouvé l'huître, et en avaient porté partout avec eux le nom et le souvenir.

L'histoire naturelle des Aryas indique déjà en gros à quel degré de civilisation matérielle ils étaient arrivés, puisqu'il est clair qu'ils n'ont pas connu nos plantes et nos animaux domestiques sans en connaître l'usage. La philologie peut cependant aller plus loin.

Rien n'empêche de croire que nos ancêtres aient commencé par l'état sauvage et la vie du chasseur, comme

rien n'empêche de supposer qu'ils se soient servis de la hache de silex avant d'avoir forgé l'instrument de fer; mais c'est à un degré plus avancé de la civilisation que nous conduit l'analyse linguistique. Une foule des termes qu'employaient les Aryas supposent la vie pastorale et ses habitudes. De même que, en latin, *pecunia* et *peculium* viennent de *pecus*, et que le mot *roupie* vient du sanscrit *rûpa* qui signifie *bétail*, de même les notions de pouvoir et de richesse se rattachent toutes, à l'origine, aux fonctions du pâtre et à la possession des troupeaux. Tandis que nous nous servons des parties du corps humain, le coude, le pied, le pouce, pour déterminer les mesures de longueur, nos ancêtres disaient une oreille de vache, un pas de vache, et, pour une grande distance, un mugissement de vache. L'aube du jour s'appelait le rassemblement des vaches, parce que c'était alors qu'on réunissait ces animaux pour les traire ou les conduire au pâturage. Ajoutons que l'aube s'appelait aussi : le *grand bruit des femmes*. « Ceci, dit M. Pictet, auquel je laisse toute la responsabilité de son interprétation, ceci nous transporte immédiatement au milieu de la scène que devait offrir le point du jour, alors que les femmes se mettaient à l'œuvre pour traire les vaches avant leur sortie, opération qui, à coup sûr, ne s'effectuait pas en silence. »

Les Aryas, pour être un peuple pastoral, n'en connaissaient pas moins la navigation et la guerre. « Les noms du bateau présentent un accord remarquable dans les langues ariennes; mais, d'un autre côté, cet accord ne s'étend qu'à la rame, et cesse dès que l'on arrive aux agrès nécessaires pour la navigation maritime. Il semble bien, d'après cela, que les anciens Aryas n'ont point navigué sur la mer, mais seulement sur les grands fleuves de leur pays, l'Oxus, le Jaxartes, et quelques-uns de leurs affluents. On ne saurait cependant en conclure qu'ils n'aient eu aucune connaissance de la mer Caspienne avant leur dispersion. Lors même qu'ils se seraient avancés partiellement sur ses rives, comme nous le croyons, rien ne les aurait stimulés à s'avancer au large, et ils ont pu se borner à l'emploi de simples bateaux à rames pour la pêche ou la navigation côtière. » Quant à la guerre, leur langue indique une race belliqueuse. Ils connaissaient les armes, le char de bataille, les siéges, et par conséquent les fortifications. Enfin, ils avaient l'idée de la gloire, et l'on peut même supposer que cette idée tenait une grande place dans leurs pensées, puisque le terme qui l'exprimait a survécu dans le grec et le latin aussi bien que dans le sanscrit, dans le celtique et dans le slave aussi bien que dans les langues germaniques.

Il serait trop long de suivre notre auteur dans les détails de l'industrie arienne. Notons seulement que les Aryas paraissent avoir ignoré la fabrication du verre, et qu'on ne peut déterminer s'ils ont connu le pain levé. Il est certain, en revanche, qu'ils ont mangé de la soupe; ce mot même est d'une haute antiquité et figure tel quel dans le sanscrit. Nos ancêtres avaient aussi appris à boire le jus de la vigne; c'est dire qu'ils avaient fait l'expérience de l'ivresse. M. Pictet, sur la foi de je ne sais quel radical, croit pouvoir nous assurer qu'ils avaient le vin gai.

Le chapitre des usages de toutes sortes sur la voie desquels nous met la philologie est rempli de ces particularités curieuses. On y voit, par exemple, que les Aryas brûlaient les morts et qu'ils pratiquaient le jugement de Dieu. La mémoire suppléait chez eux à l'écriture, dont l'invention ne leur appartient pas. Ils n'avaient que trois saisons, et divisaient notre jour de vingt-quatre heures en huit parties. Ils disaient, comme nos charretiers, *hue* et *dia*, pour la gauche et la droite. Ils avaient des instruments à vent et à cordes; et, tandis qu'ils lançaient les dés, leurs enfants jouaient à la poupée.

Mais la partie capitale du livre de M. Pictet est assurément celle qui se rapporte aux traditions et à la religion des anciens Aryas.

La littérature sanscrite a un mythe relatif au déluge, et M. Pictet signale chez plusieurs autres des peuples ariens, chez les Grecs, les Cymris, les Scandinaves, les Lithuaniens, des récits qu'il croit pouvoir ramener à la même source, et d'où il conclut que les Aryas possédaient, avant leur dispersion, une tradition commune sur ce sujet. Ces récits, selon lui, sont à la fois trop différents pour s'expliquer par un emprunt de peuple à peuple, et trop semblables pour s'expliquer par l'hypothèse de plusieurs déluges locaux. M. Pictet va plus loin encore. Étendant cette dernière observation au récit de la Genèse, il en tire une conclusion pareille, et il pense que la tradition des Hébreux et celle des Aryas doivent avoir eu la même origine.

On comprend ce que cela signifie. Si l'identité de la tradition ne prouve pas précisément la réalité du déluge universel, elle peut du moins servir d'argument pour établir l'unité primitive des peuples ariens et des peuples sémitiques. De là l'intérêt de la question.

Voici maintenant ce qu'on pourrait répondre. La présence de la tradition du déluge chez tant de peuples divers est assurément un fait curieux et important. D'un autre côté, il s'en faut de beaucoup que la critique soit en état de prononcer un verdict définitif en cette matière. C'est à peine si les mythes grecs et celtiques peuvent entrer ici en ligne de compte, puis-

que les premiers sont inconnus à Homère, à Hésiode et même à Hérodote, tandis que les autres se lisent dans des textes qui, sous leur forme actuelle, ne remontent pas au delà du moyen âge. A vrai dire, il ne reste en présence que deux versions du fait : le récit de la Genèse qui représente le mythe sémitique, et le mythe arien, dont la forme la plus ancienne a été conservée dans un texte védique. Or, les ressemblances sont ici extrêmement générales, elles consistent dans des données en quelque sorte inhérentes au sujet, et il ne me paraît pas prouvé qu'elles ne se rapportent point à des inondations différentes, dont l'une aurait eu lieu de l'un ou de l'autre côté de l'Himalaya, dans le bassin de l'Oxus ou dans celui du Gange, tandis que la seconde aurait dévasté le pays autrefois occupé par les Hébreux, celui qui s'étend au pied des montagnes de l'Arménie, et qu'arrosent le Tigre et l'Euphrate.

Je suis obligé de faire aussi quelques réserves sur l'opinion exprimée par M. Pictet au sujet de la religion des Aryas. Il y distingue deux éléments contraires en apparence : d'un côté, un monothéisme assez pur, assez élevé, qui conçoit la divinité comme un être distinct du monde ; de l'autre côté, un polythéisme, né de la personnification des objets de la nature, tels que le Ciel, la Terre, le Soleil, et qui, prêtant une vie à ces choses personnifiées, donne naissance à toute une my-

thologie. Cette contradiction apparente, M. Pictet l'explique par un développement. Il lui semble que l'esprit humain a dû aller du simple au composé, de l'unité à la diversité; que le polythéisme est sorti du besoin de chercher des intermédiaires entre l'Être suprême et l'homme, et qu'il a pu ainsi s'établir sans détruire tout à fait l'idée première ou monothéiste. On voit que nous sommes ramenés au problème que M. Renan a abordé dans ses études sur les peuples sémitiques, avec cette différence, toutefois, que M. Renan opposait le Sémite à l'Arya, comme le génie monothéiste au génie des religions polythéistes.

Peut-être la difficulté, dans l'un et l'autre cas, vient-elle de ce que l'on regarde comme absolue une opposition qui n'est que relative. Il n'y a jamais eu, et il n'y aura sans doute jamais de polythéisme ni de monothéisme pur. Aussi les religions ne peuvent-elles être définies ou caractérisées que par la prédominance de l'un des deux éléments sur l'autre, et leur histoire consiste-t-elle moins dans des phases successives, dans le passage d'une forme religieuse à une autre, que dans la coexistence et la lutte de deux principes, qui répondent à deux besoins également impérieux de l'esprit humain.

Je ne quitterai pas le grand et imposant travail de M. Pictet sans marquer les limites dans lesquelles il

s'est volontairement renfermé. C'est des anciens Aryas qu'il a voulu nous entretenir, et non pas de l'homme primitif. Il a cherché à déterminer quelle était la civilisation de nos ancêtres vers l'époque de leurs migrations, mais il n'a pas eu la prétention de remonter jusqu'à leur origine première, et de retracer tous les développements par lesquels ils ont dû passer avant d'arriver au point où la philologie comparée les découvre et les observe. C'est dire que M. Pictet laisse de côté plusieurs des grandes questions qui s'agitent aujourd'hui. Les langues et les races peuvent-elles se ramener à une unité d'origine? Les langues et les religions sont-elles le produit d'un développement graduel, ou bien le fruit d'une intuition en quelque sorte instantanée? L'homme s'est-il élevé de l'animalité à l'humanité, puis de l'état sauvage à la civilisation? Ou bien faut-il, renonçant absolument aux recherches de ce genre, consentir à prendre l'homme tel que l'histoire nous le montre tout d'abord, avec la plénitude de ses facultés et toutes les acquisitions essentielles qui sont restées son partage? Telles sont les questions que l'on se pose encore après la lecture du livre de M. Pictet, qu'il n'était pas appelé à résoudre, mais sur lesquelles il n'a pas laissé cependant de jeter indirectement quelque jour. C'est, en effet, par des travaux semblables aux siens que les solutions définitives sont

préparées. Si la discussion sur l'unité ou la diversité primitive de l'espèce doit un jour aboutir, on le devra à des études spéciales sur les races entre lesquelles l'humanité se montre aujourd'hui partagée, à des monographies à la fois ingénieuses et patientes, telles que celle de M. Renan sur les peuples sémitiques et celle de M. Pictet sur les peuples ariens.

III

LA MYTHOLOGIE COMPARÉE[1].

J'ai parlé, dans l'article précédent, de l'étude comparative des langues. J'ai cherché à montrer à quels résultats est déjà arrivée une science qui ne date que d'hier. Les ressemblances de la grammaire et du vocabulaire ne pouvant s'expliquer autrement que par une communauté d'origine, on a été obligé de reconnaître comme frères des peuples dont on n'avait jamais soupçonné la parenté. Mais on a été plus loin encore : après avoir déterminé, au moyen de la comparaison, les mots qui doivent être regardés comme antérieurs à la dispersion de la race arienne, après avoir ainsi obtenu, puisque le mot suppose nécessairement la chose qu'il

[1] *Hercule et Cacus*, étude de mythologie comparée, par Michel Bréal. 1863.

signifie, un certain nombre de données sur la civilisation matérielle de nos ancêtres, on a pu, grâce à l'étymologie, remonter jusqu'aux idées qui ont présidé à l'appellation des objets, et de cette manière atteindre jusqu'à la vie morale d'un peuple qui n'avait laissé aucune trace dans l'histoire.

Je voudrais aujourd'hui rendre compte d'une autre science, science qui tour à tour s'appuie sur la précédente et la confirme, qui part des mêmes prémisses pour aboutir aux mêmes conclusions, et qui, vieille à peine de quelques années, imparfaite encore et fragmentaire, n'en a pas moins fourni les résultats les plus curieux et les plus inattendus. La comparaison des langues ne peut plus se séparer aujourd'hui de la comparaison des mythes, c'est-à-dire des récits merveilleux dont se composent l'histoire, la poésie et la religion des anciens peuples.

La mythologie comparée a une double tâche. Elle fait l'histoire du mythe, le suivant sous ses différentes formes, et cherchant à remonter jusqu'à son origine. Mais découvrir l'origine d'un mythe, c'est découvrir en même temps quel en est le sens primitif. La formation d'une fable en est la véritable interprétation. Rien n'est arbitraire en ce monde; tout y a sa raison d'être, et la raison d'être des choses est dans leur histoire même; il suffit de savoir com

ment le mystère est né pour que le mystère s'évanouisse.

Voyons quel jour la comparaison des mythes jette sur leur formation, et par suite sur leur signification.

Chacune des races distinctes entre lesquelles se divise l'humanité a son fonds commun de croyances primitives, absolument comme elle a sa communauté de langue. La croyance religieuse, en effet, n'est pas moins spontanée que le langage; elle est aussi ancienne que lui, et comme lui elle exprime l'individualité de la race au sein de laquelle elle est née. Le Sémite a sa mythologie aussi bien que l'Arien, et la distance qui sépare les conceptions religieuses des deux familles de peuples n'est ni plus ni moins profonde que celle qui sépare leurs idiomes. Le temps viendra donc sans doute où nous aurons des théologies de toutes les races, comme des grammaires de toutes les langues. Pour le moment, c'est le groupe auquel nous appartenons nous-mêmes, celui des peuples indo-germaniques, qui a naturellement appelé surtout l'attention, et c'est dans leur application à la mythologie de ces peuples que je voudrais faire connaître les procédés de la science moderne. Quant aux sources où le lecteur français peut puiser pour cette étude, elles ne sont pas aussi rares qu'on pourrait le croire. M. Max Müller, dans un essai qui fera époque, et qui a été traduit, nous a fait assister

à la formation de plusieurs des fables grecques, telles que celles d'Endymion, de Céphale, d'Héraclès, d'Éros. M. Baudry nous a rendu compte du travail capital de M. Kuhn sur le feu céleste et l'histoire de Prométhée. Enfin, l'érudition française est entrée à son tour dans la voie des recherches originales : un jeune savant, M. Bréal, vient de publier sur Hercule et Cacus une étude dans laquelle la hardiesse s'unit à la rigueur, et où les vues générales couronnent une analyse sévère des faits. C'est ce travail que j'ai entrepris de faire connaître. Le mythe de Cacus est l'un de ceux qu'il est le plus facile de suivre sous ses différentes formes, et dont l'histoire, pour ainsi parler, est la plus piquante.

On sait que les Indous forment une des branches entre lesquelles s'est divisé le peuple préhistorique qui habitait jadis la Bactriane, et que l'on désigne sous le nom d'Arien. Les Ariens, en se dispersant par des migrations successives, sont devenus la souche des Indous d'abord et des Iraniens, puis de nos populations européennes. Lorsque les Indous, rompant les premiers l'unité primitive, franchirent les montagnes qui les séparaient du bassin de l'Indus, ils emportèrent naturellement, non-seulement leur langue nationale, qui, en s'individualisant, devint le sanscrit, mais aussi leurs dieux et leurs traditions. Ces traditions commu-

nes, ce sont eux qui les ont le plus fidèlement conservées, et c'est pourquoi c'est à eux qu'il faut s'adresser lorsque nous voulons les retrouver sous leur forme la plus ancienne et la plus authentique. Or, parmi ces traditions se trouvait un mythe auquel les chants védiques font de fréquentes allusions. Le voici en quelques mots. Indra, le dieu national, garde un troupeau de vaches de couleur de pourpre. Vritra, démon à trois têtes, et dont le corps a la forme du serpent, dérobe ce troupeau et l'enferme dans sa caverne. Indra poursuit le ravisseur, pénètre dans son antre, le frappe de sa foudre et ramène au ciel les vaches, dont le lait s'épanche sur la terre. L'explication de ce récit est transparente; les commentateurs indiens la connaissent; bien plus, les poésies védiques elles-mêmes mêlent sans cesse à l'image les faits naturels qu'elle exprime. Il s'agit, au fond, d'un phénomène très-ordinaire.

« La lutte des deux adversaires aux prises dans le ciel, dit M. Bréal, est l'orage, plus soudain et plus terrible dans les climats chauds que dans nos contrées. Les nues lumineuses qui contiennent la pluie, ce sont les vaches couleur de pourpre qu'un noir démon veut enlever; la fécondité de la terre dépend de l'issue de la lutte. Les nuages se mettent en marche, ils s'éloignent de nous, ils se couvrent d'ombre, ils semblent enfermés dans l'obscurité; on entend leurs sourds gémisse-

ments. L'affreux serpent, dont l'haleine dessèche le monde, les a enveloppés et attirés dans son antre. C'est alors que le dieu du jour, protecteur des hommes, bienfaiteur de la tribu, engage le combat, tantôt seul contre le terrible adversaire, tantôt escorté de la troupe hurlante des *Maruts* (les vents), tantôt suivi de tous les dieux. On entend les coups de la massue divine qui tombent sur la caverne, l'entr'ouvrent et en font jaillir des flammes. Le triple dard du serpent brille dans les ténèbres. Bientôt le nuage se déforme, il est mutilé en mille endroits, il disparaît à la vue; en même temps, les eaux qu'il retenait captives se précipitent avec fracas sur la terre, et *Indra*, c'est-à-dire le ciel bleu, triomphant de son ennemi, se montre dans sa splendeur. »

Je laisse de côté les développements particuliers que le mythe de Vritra a reçus dans l'Iran, où il se confond avec le dualisme même, et dans la race germanique, où le poëme des *Nibelungen* en a conservé quelques traces. Ce que je veux montrer, c'est la manière dont notre fable s'est transformée en passant chez les Grecs et les Latins. Non pas toutefois qu'elle ait passé des Hellènes aux Italiotes. Petits-fils des Ariens primitifs, les deux peuples sont frères; ils sont l'un à l'autre ce que les Indous sont aux Iraniens, ou, mieux encore, ce que les Germains sont aux Scandinaves. Ils ont puisé chacun leurs traditions à une même source, mais ils les ont

développées selon leur génie particulier, et si la mythologie des Grecs a fini par déteindre sur celle des Latins, on doit se garder d'expliquer par un rapport de filiation les ressemblances qui en résultent.

Ceci dit, nous pouvons commencer par les Grecs. Il n'est pas difficile de retrouver chez eux le mythe qui nous occupe. Il y est devenu la souche d'une quantité de fables qui se croisent, se mêlent et semblent naître les unes des autres. On en reconnaît quelque chose dans l'histoire des principaux dieux, dans celle de Zeus, dans celle d'Apollon, dans la guerre même des Titans contre l'Olympe. Il reparaît surtout dans les aventures des héros, en particulier dans celles d'Héraclès, dont la plupart des *travaux* ne sont autre chose qu'un souvenir de la lutte entre Indra et Vritra.

« Entre tous les faits de la vie du héros, dit M. Bréal, nous choisissons l'histoire de Géryon, où les contours de la donnée première et la signification primitive du mythe ressortent le plus clairement. Géryon, fils de Chrysaor et de Kallirhoé, possède de riches troupeaux de bœufs et de vaches de nature fabuleuse, comme l'indique la couleur de pourpre de leur peau. Sa demeure est placée au loin, près de l'Océan, dans l'île d'Érythie, que baignent les fleuves Anthémoéis et Aoos. Si l'on rapproche de l'histoire de Géryon celle du géant Alcyonée, qui enleva, de cette même île

d'Érythie, les bœufs du soleil, et qui fut également tué par Héraclès, et si l'on fait attention au secours qu'Apollon prête au héros dans l'épisode qui nous occupe, on est amené à supposer que les bœufs de Géryon ont été ravis par lui à Hélios. Il les fait garder par le berger Eurytion et le chien Orthros, à deux têtes; lui-même est appelé «à trois corps» et «à trois têtes,» et il est représenté d'une taille gigantesque, ailé et armé de toutes pièces. Pour aborder dans son île, Héraclès emprunte au soleil la coupe d'or sur laquelle le dieu parcourt sa carrière; il arrive et passe la nuit sur la montagne Abas. Le chien du géant remarque sa présence et se précipite sur lui; il est tué. Le berger Eurytion accourt et tombe à son tour. Déjà le héros emmène les troupeaux, quand Géryon vient les lui disputer; mais il succombe sous les flèches du demi-dieu, qui embarque avec lui les troupeaux, prix de sa victoire. Une tradition ajoute qu'il fut suivi par Érythie, fille de Géryon.»

«Ce n'est pas ici le lieu, ajoute M. Bréal, d'expliquer les noms qui paraissent dans ce mythe: ils sont si transparents, ils indiquent si clairement qu'il est question d'un combat livré dans les airs entre de forces de la nature, lutte dont le prix est l'abondance et la fécondité, que le scholiaste d'Hésiode a pu deviner le véritable sens du récit et en essayer l'interprétation.»

Les Latins, eux aussi, avaient conservé l'antique récit figuré des Ariens, et ils en avaient également fait une légende. Seulement ils avaient marqué cette légende de leur cachet. La sobriété de l'esprit latin avait introduit la suite et la conséquence dans le récit; il en avait retranché les traits inutiles, amoindri le merveilleux; bref, il avait réduit le tout à une espèce d'histoire héroïque. Mais les Romains ne s'étaient pas bornés à cette traduction en prose : par cela même qu'ils avaient ramené une fable fantastique aux proportions d'une aventure héroïque, ils avaient dû en déterminer la scène, en préciser les circonstances, et, par un procédé de localisation dont on retrouve beaucoup d'exemples, ils avaient placé à Rome la victoire du dieu, et avaient donné à cet événement une place dans leurs annales nationales. L'influence de la littérature grecque vint plus tard modifier tout cela. Si le récit était trop étroitement lié aux monuments et aux cérémonies de Rome pour perdre entièrement le caractère qu'il avait reçu, les noms propres, du moins, furent altérés. Le dieu vainqueur, qui dans l'origine était Jupiter lui-même, fut changé en Hercule, autre divinité romaine, qu'une ressemblance fortuite de son avait fait confondre avec l'Héraclès grec. Il en fut de même de Cacus, dont le nom primitif paraît avoir été Cœcius, et qui, transformé par les hellénistes latins,

devint un nom emblématique, *le méchant*, et fut opposé à Évandre, *le bon*. C'est ainsi qu'une fable qui, dans l'origine, avait exprimé un phénomène météorologique, a fini par devenir un récit épique. Ce n'est pas d'ailleurs le seul exemple d'une pareille métamorphose, et notre mythe d'Indra, pour ne parler que de celui-là, a fourni quelques traits au Féridoun du Schâh-Namèh, au Siegfried des *Nibelungen*, et peut-être à l'Achille de l'*Iliade*.

Il est temps de passer à un autre des problèmes posés par la mythologie comparée. Nous avons vu que l'histoire de Cacus est un souvenir d'une antique fable arienne, et nous avons reconnu que, prise dans son sens primitif, cette fable est une description de l'orage. C'est là une importante découverte, mais cette découverte ne nous suffit pas. L'explication donnée est de celles qui appellent elles-mêmes une explication. Nous voulons savoir comment le mythe primitif a lui-même pris naissance, et pourquoi nos ancêtres ont exprimé un phénomène si naturel sous une forme qui nous paraît si extraordinaire. En un mot, nous sommes en présence de la grande question de l'origine et de la signification générale des mythologies. Il y a longtemps que cette question s'est présentée. Elle date du jour où la réflexion a reconnu que le récit mythologique, ne pouvant se prendre au pied de la lettre, devait avoir un

autre sens que son sens apparent. Mais si la difficulté a été sentie de bonne heure, il s'en faut qu'elle ait été aussitôt résolue, et les tentatives d'explication auxquelles la mythologie a été soumise chez les anciens et les modernes sont extrêmement nombreuses. C'est de ces travaux que je voudrais donner quelque idée en les ramenant à deux systèmes entre lesquels la faveur des savants s'est longtemps partagée, et que l'on peut appeler l'interprétation historique et l'interprétation allégorique.

La méthode historique porte ordinairement le nom d'*évhémérisme*, d'Evhémère, philosophe grec qui vivait au IV^e^ siècle avant notre ère, et qui, le premier, expliqua systématiquement la mythologie par l'histoire. Jupiter, par exemple, n'était plus qu'un roi de Crète, un grand conquérant, que ses sujets, après sa mort, avaient élevé au rang des dieux. Hercule, de même, sous la plume de Denys d'Halicarnasse, était devenu un général grec, célèbre par mille exploits, protecteur chevaleresque des nations opprimées. L'histoire de Cacus, telle que nous la lisons dans Virgile, est encore de l'évhémérisme. Ce beau système a été appliqué aux religions de tous les peuples. Snorri, le mythologue islandais du XIII^e^ siècle, interprète ainsi les traditions scandinaves : Odin est un prince asiatique qui a régné à Byzance, et dont les successeurs ont fini

par s'établir en Suède [1]. Mais c'est en France que l'évhémérisme a surtout fleuri, et a fleuri le plus longtemps. Les Larcher, les Clavier, les Petit-Radel, Raoul-Rochette lui-même, appartiennent tous à cette école.

Il est une autre classe d'interprètes qui se rattache à l'école historique : je veux parler de ceux qui ont expliqué les mythes grecs par l'écriture sainte. Pour les Pères de l'Église, les dieux des païens n'étaient que des démons; plus tard, on se contenta de chercher dans la mythologie, tantôt un souvenir des faits de l'histoire sacrée, tantôt un débris de la théologie des juifs et des chrétiens. Le protestant Bochart, et Huet, l'évêque d'Avranches, se sont rencontrés dans cette ingénieuse théorie. D'après Bochart, Saturne n'est autre que Noé; Jupiter, Neptune et Pluton représentent Sem, Cham et Japhet. D'après M. Gladstone, au contraire, le docte chancelier de l'échiquier, ces trois dieux seraient une image de la Trinité. On sait quelle place ces rapprochements puérils tiennent dans l'apologétique catholique moderne, en particulier dans l'ouvrage de M. de Lamennais sur *l'indifférence en matière de religion*.

[1] Voyez sur ce sujet, et sur la nature et l'origine des mythologies, un ouvrage plein d'idées et de science : *La Fascination de Gulfi, traité de mythologie scandinave*, composé par Snorri, fils de Sturla, traduit et expliqué par F. G. Bergmann, professeur à la Faculté des lettres de Strasbourg. 1861.

La seconde des deux méthodes généralement suivies pour l'explication de la mythologie est la méthode allégorique. Je prends ici l'allégorie dans sa signification la plus étendue, et j'entends par ce mot toute expression figurée destinée à la fois à exprimer et à déguiser un enseignement: le symbole, par exemple, aussi bien que le récit fictif. C'est dans ce sens que nous pouvons placer ici les ouvrages qui, comme celui de Dupuis, ramènent les mythes religieux à des formules astronomiques, ou ceux de quelques auteurs moins connus qui les expliquent par la physique et la chimie[1]. Mais l'interprétation allégorique a pris, avec Creuzer, des prétentions plus élevées et un caractère plus scientifique. L'ouvrage de Creuzer est un des événements de l'histoire intellectuelle de notre âge. Il faut, pour comprendre tout l'effet qu'il produisit, le retrouver sous sa forme première, en le dégageant des surcharges qu'y ont ajoutées plus tard, soit l'érudition de l'auteur, soit celle de son traducteur français. Il faut surtout se reporter à l'époque où le livre parut. C'était dans les premières années de ce siècle, lorsque Heyne et Wolf avaient renouvelé, par la critique, l'in-

[1] Forchhammer, par exemple, dans l'ouvrage intitulé : *Hellenica*, Schweigger, dans une *Introduction à l'étude de la mythologie au point de vue des sciences naturelles*. 1836. (En allemand.)

telligence de l'antiquité; lorsque les études orientales venaient d'ouvrir à la pensée de nouveaux et vastes horizons; lorsque la philosophie, renonçant aux froides opérations de l'analyse, se livrait à je ne sais quelle mystique ivresse. Ainsi prédisposé, on admettait volontiers une révélation primitive, une sagesse antique, qui, réfugiée au sein des temples, se serait conservée dans les mystères et se serait exprimée par des symboles; un enseignement sacerdotal, qui aurait présenté aux peuples les vérités les plus profondes sous les hiéroglyphes de la mythologie.

Aujourd'hui la *Symbolique* de Creuzer est un ouvrage dépassé. Il ne compte plus dans les annales de la science que comme une tentative grandiose et vaine. On s'aperçut assez vite que les explications de l'auteur étaient des explications hasardées après coup, plutôt que le sens primitif et authentique des mythes. Mais ce qui a surtout nui aux travaux de Creuzer, c'est le développement des sciences historiques. On apprit à mieux connaître l'Égypte; on fouilla plus avant dans la littérature de l'Inde; et ces grandes études, qui ont porté le coup de mort à l'école allégorique, ont en même temps donné naissance à un nouveau système d'interprétation.

Ce nouveau système pourrait s'appeler celui de l'interprétation métaphorique. M. Max Müller en est l'au-

teur; c'est lui du moins qui le premier l'a exposé dans son ensemble, et cela avec une sûreté d'érudition et une élégance de procédés dont la science offre peu d'exemples. M. Bréal, de son côté, s'est approprié les idées de M. Müller, il les a confirmées par des observations ingénieuses et les a développées en les appliquant au mythe dont il a été question. Ce sont les vues de ces savants qu'il me reste à faire connaître pour compléter l'aperçu que j'ai voulu donner des études mythologiques.

Les mots, à l'origine, étaient tous des appellatifs, et ces appellatifs étaient transparents, c'est-à-dire qu'ils désignaient l'objet par un attribut caractéristique. La fille, c'était « celle qui trait les vaches. » Dyaus, qui deviendra *Zeus*, *deus*, *dieu*, signifie d'abord le ciel, et désigne le ciel comme « ce qui brille, » comme le siége de la lumière. Il n'y avait point encore de nom abstrait; chaque objet revêtait un caractère individuel; il prenait même un sexe, car chaque substantif était masculin ou féminin. Ainsi, la parole humaine disait plus qu'elle ne voulait, plus qu'elle ne devait; les lois mêmes du langage changeaient tous les êtres en individus et toutes les descriptions en actions. Il n'était pas de mot qui ne fût une personnification, pas de phrase, en quelque sorte, qui ne fût un mythe. « Nous parlons du soleil qui suit l'aurore, dit M. Müller, mais les anciens poëtes

ne pouvaient parler que du soleil aimant et embrassant l'aurore. Ce qui pour nous est un coucher de soleil était pour eux le soleil vieillissant, tombant ou mourant. » Telle est donc la mythologie : un dialecte, une antique forme de la parole, une conception à laquelle l'esprit humain a été amené par la force du langage appliqué aux choses surnaturelles et aux idées abstraites.

« Aujourd'hui, dit à son tour M. Bréal, avec nos idiomes rompus à l'abstraction, nos mots usés et nos verbes auxiliaires vides de sens, nous faisons de continuels sacrifices aux exigences de la parole. Nous n'exprimons pas une idée, quand même elle désigne une simple qualité, sans lui donner un genre, c'est-à-dire un sexe; nous ne pouvons parler d'un objet, qu'il soit considéré d'une façon générale ou non, sans le déterminer par un article; tout sujet dans la phrase est présenté comme un être agissant, toute idée comme une action, et chaque acte, qu'il soit transitoire ou permanent, est limité dans sa durée par le temps où nous mettons le verbe. Nous sommes habitués à redresser en nous-mêmes les effets de cette sorte de réfraction; mais combien a dû être grand l'empire du langage dans un temps où chaque mot était une image, chaque substantif un être animé, chaque verbe un acte physique! Il était impossible que les idées les plus simples, exprimées par des mots aussi significatifs, ne

prissent pas aussitôt un éclat extraordinaire : les phénomènes de la nature, reflétés par la langue, prenaient l'aspect de scènes dramatiques. Rapportés à des êtres qu'on supposait doués d'une vie analogue à celle de l'homme, traduits dans un idiome où chaque mot parlait aux yeux, les spectacles de la nature paraissaient être les actes d'un drame immense, dont les personnages, divins par l'origine, étaient semblables à nous par le cœur. »

Tout cela est admirablement dit, et, en un sens, admirablement vrai, et cependant je ne puis m'empêcher d'arrêter ici les auteurs que je viens de citer et de leur faire une question. Est-ce bien là, en effet, le tout de la mythologie? Faut-il n'y voir, à l'origine, qu'une manière de parler, et plus tard, à l'époque où le mythe se forme, qu'un malentendu au sujet de l'expression première? Les traditions religieuses et poétiques ne sont-elles, en dernière analyse, qu'un contre-sens? S'il en est ainsi, que devient la valeur religieuse du mythe, que deviennent les dieux dont ils nous entretiennent? Devons-nous n'y voir aussi que des mots? Sommes-nous condamnés, là où l'on croyait autrefois saisir les sentiments les plus profonds de l'âme humaine, à ne plus trouver que les lois du langage?

Nos mythologues, il faut l'avouer, sont médiocrement explicites sur ce point capital. Ils semblent à

peine avoir entrevu la question. Ils n'y répondent qu'indirectement, et sans se mettre en peine de concilier des assertions qui semblent se contredire.

M. Max Müller, par exemple, ne se lasse pas de répéter que la mythologie était une manière de parler. Un Grec, selon lui, savait parfaitement, à l'origine, ce que signifiait une phrase telle que celle-ci : Eos quitte chaque matin le lit de Tithonos. Et cependant on rencontre dans M. Max Müller d'autres passages d'après lesquels les anciens auraient ajouté foi aux conceptions qu'ils exprimaient ainsi. « Dans le printemps, dit-il, ils voyaient réellement le soleil ou le ciel embrassant la terre dans une chaude étreinte. » Et ailleurs : « Si nous pouvions croire encore qu'il y a dans le soleil un être comme nous, que dans l'aurore il y a une âme ouverte à la sympathie; si nous pouvions encore un moment considérer ces puissances comme personnelles, libres et adorables, combien nos sentiments ne seraient-ils pas différents à l'approche du jour? Cette assurance avec laquelle nous disons: Le soleil *doit* se lever, était inconnue aux premiers adorateurs de la nature, ou s'ils commençaient à sentir la régularité avec laquelle le soleil et les autres astres accomplissent leur travail quotidien, ils les prenaient toujours pour des êtres libres, enchaînés pour un temps, et obligés d'obéir à une volonté supérieure, mais sûrs

de s'élever, comme Héraclès, à une gloire plus haute à la fin de leurs travaux. »

Le langage de M. Bréal n'est pas plus décisif, ou, pour mieux dire, n'est pas plus conséquent. A l'entendre, un mythe, à sa naissance, ne signifie pas autre chose que ce qu'il dit en effet. « Jamais le genre humain, dans son enfance, si vifs et si poétiques qu'aient pu être les premiers élans de son imagination, n'a pu prendre la pluie qui arrose la terre pour le lait des vaches célestes, ni le nuage dont les flancs recèlent la foudre pour un monstre vomissant des flammes. » Et plus loin : « Ceux qui virent les mythes se former de la sorte ne furent pas les dupes de cette illusion du langage : ne soupçonnant pas la force mystérieuse qui changeait toutes leurs pensées en images, ils se complurent à ses enchantements sans y croire. »

Sans y croire, — est-ce bien sûr ? Et l'auteur ne se contredit-il pas lui-même lorsqu'il ajoute : « La race indo-européenne fit des forces de la nature ses premières divinités : elle adora le ciel, le soleil, l'aurore, la tempête; elle leur prêta une âme, une intelligence, une volonté libre, des sentiments d'amitié ou de haine pour les hommes. Mais, tout en leur rendant hommage comme à des êtres supérieurs, on ne perdait pas de vue leur caractère physique. »

Il y a évidemment là une contradiction. De deux

choses l'une en effet : ou bien le mythe n'est qu'affaire de langage, métaphore hardie, et alors il ne peut pas plus être question des dieux eux-mêmes que de leurs aventures ; le ciel des anciens se vide en même temps que leurs fables s'éclaircissent. Ou bien, il faut reconnaître dans le mythe un contenu religieux, la croyance à des êtres supérieurs et à leur action ; et dès lors aussi il faut reconnaître que le mythe, à son origine, était autre chose qu'une manière de parler.

Telle est la question capitale, sur laquelle la nouvelle école mythologique est appelée à se prononcer, et qu'elle ne saurait éluder sans compromettre la solidité de son système entier d'interprétation.

Ce n'est pas que la difficulté me paraisse insurmontable. Peut-être, pour la résoudre, suffirait-il de nous défier davantage des habitudes de notre logique moderne et de notre penchant à exclure l'un par l'autre des termes dont l'opposition n'est que relative. Il en est des ancêtres de notre race comme de l'enfant qui tremble en entendant un conte de fée, comme de nous-mêmes lorsque nous suivons avec émotion les péripéties d'un roman dont nous connaissons parfaitement le caractère fictif. L'homme, à l'époque des formations mythiques, sait qu'il est l'auteur des récits dans lesquels se complaît son imagination ; il n'ignore point la nature des phénomènes dont il rend compte, mais il

n'en ajoute pas moins foi à ses créations. Il flotte entre la conscience de la réalité et l'empire de sa propre fantaisie. En personnifiant les choses, il projette au dehors des êtres qui, par cela même, prennent pour lui une réalité. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le langage n'est point une simple forme; que la métaphore n'est point une pure figure; que l'attribution d'un sexe aux objets inanimés n'est pas un procédé arbitraire de l'intelligence. Je veux bien que la mythologie soit l'effet des lois qui régissent la parole humaine; mais c'est parce que la parole elle-même a sa source dans des intuitions nécessaires, dans ces conditions fondamentales de notre esprit en vertu desquelles nous ramenons tout à nous-mêmes, nous prêtons notre nature à tous les êtres, et nous ne comprenons les choses qu'après les avoir façonnées à notre ressemblance.

IV

LA VIE DE JÉSUS[1].

I

Voici quelque chose de très-grand et de très-extraordinaire. Dans une province de l'empire romain, au sein d'une race étrangère et inférieure à la nôtre, en dehors du mouvement de l'histoire et du courant des idées, un homme vient au monde, il y a bientôt deux mille ans. Cet homme est pauvre et illettré; mais, obéissant à une irrésistible vocation, il se présente à ses compatriotes comme le libérateur que Dieu a promis à leurs pères. Il a le sort de tous les prophètes. L'alarme causée par ses innovations, l'irritation produite par ses reproches, l'orgueil sacerdotal, les inté-

[1] *Vie de Jésus*, par Ernest Renan, membre de l'Institut. 1863.

rêts, les préjugés, sans doute aussi les convictions, tout se réunit contre Jésus, et celui qui se disait l'héritier d'un trône meurt dans les angoisses d'un supplice cruel et infamant. Cependant le martyr a laissé derrière lui un petit nombre de disciples, qui l'ont accompagné et qui ont gardé ses paroles dans leurs cœurs. Ils se les redisent et les redisent au monde. Or, telle est la puissance de ces paroles, telles la profondeur et la pureté du sentiment religieux qui s'y exprime, qu'elles deviennent pour l'humanité une grande révélation. Le judaïsme, à la vérité, continue d'y rester insensible. Jésus avait voulu racheter son peuple, et son peuple s'obstine à ne point l'écouter. Il était de l'Orient, et l'Orient se montre impuissant à comprendre le plus grand de ses fils. C'est parmi nous qu'il a trouvé sa vraie patrie. L'Europe entend sa voix et y répond par un cri de délivrance. Les cœurs s'élancent au-devant de lui. Il est accueilli de toute part comme le sauveur de l'âme humaine. Le monde romain reconnaît celui qu'il fallait à ses douleurs, le monde germanique celui qu'il avait entrevu dans ses rêves. Destinée à jamais étrange! Le prophète sémitique est élevé au rang des dieux, il est associé au gouvernement des États; il devient, dans la personne de ses vicaires, le chef d'une vaste théocratie; il préside à la paix et à la guerre, il renouvelle les arts et les sciences, il façonne

une société, il inspire une civilisation, et aujourd'hui encore, malgré bien des affaiblissements et des transformations de la foi, il nous domine de ses souvenirs, il nous enveloppe de ses traditions, il nous pénètre de son esprit.

Et qu'on n'imagine point que l'effet ici soit plus grand que la cause, et le christianisme plus considérable que son auteur. C'est le contraire qui est vrai. Il y a loin, sans doute, du pauvre artisan de la Galilée au nimbe mythologique dont notre adoration s'est plu à l'entourer. Il y a loin de cette vie obscure, qui n'a pas laissé de traces dans les historiens contemporains, à cette légende merveilleuse, qui nous montre les anges planant sur le berceau du Sauveur et la nature se voilant devant son supplice. Il y a loin de ses leçons populaires, de ses simples paroles de reproche et de consolation, à cet immense édifice de métaphysique religieuse, qui a pris le nom de théologie chrétienne, et où s'entassent les questions curieuses, les solutions subtiles. Il y a loin du culte en esprit et en vérité, tel que le voulait Jésus, à notre clergé, à nos temples, à nos cérémonies. Et, cependant, toutes ces choses sont bien, au fond, un effet et comme un retentissement de sa puissance morale. C'est parce qu'il a si profondément remué l'âme des hommes qu'il est ainsi devenu le thème de leurs fables et le sujet de leurs

spéculations. Il s'en faut que le christianisme, tel qu'il s'est constitué dans le monde, soit conforme à la pensée du Christ, mais il n'en est pas moins vrai que le christianisme, avec la révolution qu'il a consommée, avec la civilisation qu'il a produite, doit son origine à l'impression qu'une personnalité incomparable a laissée dans la conscience de l'humanité.

Jésus s'est offert au monde dans la pureté de son caractère moral : voilà quelle a été son œuvre. Il n'est pas venu révéler des mystères, enseigner une doctrine, fonder une Église, constituer un clergé, établir des rites ; mais ayant vu Dieu dans le miroir de son âme limpide et profonde, le Dieu qui est esprit et amour, il a redit aux hommes ce qu'il avait vu. Uni avec le Père céleste par la vertu d'une affinité native, il a montré en sa personne tout ce qui peut paraître de la divinité sur la terre. Ses paroles mêmes n'ont été que la manifestation de ce qu'il portait au dedans de lui, et leur prix vient de la fidélité avec laquelle elles traduisent ce qu'il était. Puissance de la beauté morale ! Jésus est apparu aux siens sous les traits d'une si ineffable grâce, que le souvenir s'en est gravé à jamais dans la mémoire de ceux qui l'avaient contemplé, et que, dans ce souvenir, l'humanité a vu se lever un idéal nouveau, commencer pour elle une vie meilleure et divine.

M. Renan a admirablement senti tout cela. Il a re-

connu que, pour rendre compte des origines du christianisme, il avait moins à montrer comment les idées se sont produites ou combinées, qu'à raconter la vie d'un homme. Son ouvrage devait être une biographie. C'est ce qu'il est, en effet. L'auteur a cherché le Christ par delà la religion qui porte son nom, l'Évangile sous les fondements de l'Église. Il a réussi à rétablir la physionomie de Jésus, à nous rendre un personnage distinct, vivant, vraisemblable. Il a ainsi, sur le plus grand sujet qui puisse occuper une plume, écrit un livre d'une hardiesse et d'une nouveauté étranges.

M. Renan réunissait, pour réussir dans sa tâche, les plus heureuses conditions et les plus rares qualités.

Et d'abord il a visité la scène des événements qu'il raconte. Il a vu cette douce ville de Nazareth, où se sont passées l'enfance et la jeunesse du prophète; le lac de Tibériade sur les bords duquel il a enseigné et guéri; Jérusalem, dure et triste, où il a souffert. M. Renan a décrit tous ces lieux d'un pinceau exquis, mais sans abus, sans trop chercher à faire du paysage. Il n'a voulu que nous placer plus vivement dans la réalité des choses. Il y a une harmonie, en effet, entre les lieux et l'histoire, entre la nature et l'esprit. Qui oserait dire que la vue habituelle des grands aspects de la création reste sans influence sur le développement d'une intel-

ligence? Qui ne sent que le ciel, les lignes de l'horizon, les vastes espaces, donnent une forme à notre âme? Et, pour parler de Jésus, comment ne pas mettre quelque prix à se représenter le futur réformateur de l'humanité passant les années de son obscurité dans cette vallée où « le philosophe, nous dit M. Renan, serait mieux placé qu'en aucun lieu du monde pour contempler le cours des choses humaines, se consoler de leur contingence, se rassurer sur le but divin que le monde poursuit à travers d'innombrables défaillances et nonobstant l'éternelle vanité. »

J'attache également quelque importance aux rapprochements que de grandes lectures et la connaissance de l'histoire et des religions suggèrent à M. Renan, et qui aident singulièrement à cette intuition sans laquelle il n'y a pas d'intelligence historique. C'est ainsi que, par son amour de la pauvreté et sa communion avec la vie universelle, François d'Assise nous aide à comprendre ce que fut Jésus. De même pour Pierre : « Pierre, peu mystique, communiquait au maître ses doutes naïfs, ses répugnances, ses faiblesses tout humaines, avec une franchise honnête, qui rappelle celle de Joinville près de saint Louis. »

La trahison de Judas n'est pas si inexplicable qu'elle le paraît d'abord :

« Les sociétés secrètes du parti républicain cachaient

dans leur sein beaucoup de conviction et de sincérité, et cependant les dénonciateurs y étaient fort nombreux. Un léger dépit suffisait pour faire d'un sectaire un traître. »

Pilate était assez dépaysé dans son gouvernement: « Les Juifs devaient lui paraître des gens arriérés; il les jugeait sans doute comme un préfet libéral jugeait autrefois les bas Bretons, se révoltant pour une nouvelle route ou pour l'établissement d'une école. »

Veut-on savoir quelle était la position du peuple de Dieu sous la domination romaine? Il avait conservé son droit canonique comme les Arabes d'Algérie sont encore régis par le code de l'Islam. « La situation était à peu près celle des villes saintes de l'Inde sous la domination anglaise, ou bien encore ce que serait l'état de Damas, le lendemain du jour où la Syrie serait conquise par une nation européenne. »

Les rapprochements de ce genre ont quelquefois été introduits dans l'historiographie moderne; on peut dire qu'ils étaient surtout utiles dans un récit que, sous le prétexte de son caractère sacré, on avait toujours maintenu à un état d'abstraction peu favorable à l'intelligence des faits.

Je ne parlerai pas du style de l'auteur. M. Renan est le plus accompli de nos écrivains modernes. Il n'en est aucun qui ait une aussi grande manière de dire, et

qui, en même temps, — c'est la marque des maîtres, — sache mieux exprimer simplement les choses simples, passer du récit à la discussion, et de la discussion aux poétiques pensées, en fondant le tout dans un même ton uni et soutenu. Il y a, d'ailleurs, un progrès marqué dans la manière de M. Renan. Tandis qu'un sentiment délicat de l'art l'a toujours empêché de chercher la couleur pour la couleur, son esprit, naturellement tourné vers ce qui est grand et émouvant, tombait quelquefois dans un lyrisme un peu factice. Il y avait par places de la rhétorique dans ses écrits. Aujourd'hui, plus rien de pareil. Le goût et l'étude ont achevé leur œuvre : l'harmonie de la forme et du fond est consommée. La *Vie de Jésus* est le fruit exquis d'un talent que le travail n'a cessé de mûrir.

Au premier rang des mérites du livre de M. Renan, il faut mettre ce que j'appellerai son caractère laïque. L'auteur s'est nettement placé en dehors d'une tradition dont le moindre inconvénient est d'enlever aux faits leur couleur et leur contour, en les noyant tous dans une même teinte de merveilleux. La tradition nuit, en outre, à l'histoire religieuse par les préoccupations polémiques qu'elle y mêle. Tandis que les uns affirment et défendent, les autres nient et attaquent, mais les uns et les autres n'en occupent pas moins le même terrain. Vol-

taire, Strauss, sont encore des théologiens ; ils travaillent moins à établir des faits qu'à renverser des opinions ; ils subissent ainsi l'empire des croyances mêmes contre lesquelles ils s'escriment, et n'arrivent jamais à la libre vue historique des choses. Mais il est un autre sens encore dans lequel M. Renan s'est affranchi de la tradition. Un homme de beaucoup d'esprit et d'une science variée, M. de Bunsen, demandait qu'on traduisît le sémitique en japhétique. Il voulait dire par là que notre langage religieux, et, avec le langage, nos conceptions elles-mêmes sont hébraïques comme la Bible dont nous les tirons, et qu'au lieu de nous enfermer à jamais dans ces formes, il serait temps d'approprier à notre génie européen les vérités dont une autre race a eu l'initiative. Le mot de M. de Bunsen est hardi et va loin ; quant à M. Renan, il a mis le principe en pratique. Il a traduit Jésus ; il a vérifié, renouvelé la parole du maître, en en donnant l'équivalent occidental ; et si par là il a quelquefois altéré la physionomie propre des idées, si les mots qui reviennent si souvent sous sa plume, ceux de *fin*, de *charmant*, de *délicieux* ou *délicat*, effacent un peu le caractère de la sainteté biblique, il n'en est pas moins vrai que le seul changement de point de vue est déjà un rafraîchissement et un secours pour l'intelligence.

On voit en quoi consiste la nouveauté du livre de

M. Renan. Nouveauté n'est pas assez dire : l'ouvrage est toute une révolution. C'est la première fois qu'on a écrit ainsi la vie de Jésus, et c'est aujourd'hui seulement qu'un pareil ouvrage pouvait s'écrire. Il a fallu deux choses pour qu'il devînt possible : le XIX^e^ siècle et la France. Sur tout autre sol, l'empire des traditions eût encore été trop fort; à toute autre époque, l'esprit humain eût manqué de la science et du désintéressement nécessaires. Un livre sur les origines du christianisme, qui cherche uniquement à démêler les faits, qui ne soutient aucune thèse et ne s'inquiète d'aucune controverse, qui ne veut pas plus renverser la foi que la défendre, pas plus faire le procès aux évangélistes que revendiquer pour eux une autorité surhumaine; un livre calme, serein, de bonne foi, hardi et religieux, sévère et sympathique; d'autant plus respectueux qu'il est plus libre, d'autant plus touchant qu'il est plus impartial; destiné à scandaliser l'Église et à édifier le monde; un livre qui agrandit Jésus en le montrant dans sa pure humanité, qui le rend plus sublime en le rendant plus vrai, qui fait tomber toutes les préventions en écartant tous les voiles; un livre qui, s'adressant à une génération blasée, entreprend de réveiller en elle l'enthousiasme pour la beauté morale; qui, des yeux arides de nos contemporains (j'en ai été témoin), a su arracher des larmes sur le sort du

juste opprimé, sur l'héroïsme du virginal prophète, — un pareil livre n'est assurément pas l'un des signes les moins étranges de l'âge étrange où nous vivons.

Ce livre, il faut s'y attendre, va provoquer bien des colères. Ce qui est nouveau dérange les opinions toutes faites, et rien n'est irrascible comme les opinions qu'on dérange. On parlera donc d'impiété. On criera au blasphème. L'auteur sera accusé d'attentat contre les lois divines et humaines. Voilà le spectacle auquel nous allons encore une fois assister. Ce spectacle, du reste, a son côté burlesque. En dénonçant les erreurs d'autrui, les dénonciateurs montrent assez qu'ils se croient les dépositaires attitrés de la connaissance : ils se donnent à eux-mêmes un brevet d'infaillibilité. On ne peut s'identifier plus naïvement avec la vérité même. Leur *Credo*, pensent-ils, est la mesure absolue des choses. « Nous différons d'opinion, donc vous êtes un malhonnête homme; vous ne partagez pas ma manière de voir, donc vous êtes une peste pour la société; » telle est la logique de cette tartuferie. Oh! que nous sommes loin encore de ce respect mutuel qui, supposant la droiture de toutes les recherches, admet aussi le droit égal de toutes les convictions, le droit même de toutes les erreurs !

En attendant, le monde intellectuel continue de dé-

crire ses courbes, entraînant avec lui jusqu'à celui qui rêve l'immobilité de la pensée. Il n'est pas d'esprit si obstiné qui ne cède, malgré lui, au courant universel. On a beau faire : les influences s'insinuent, les questions se déplacent, les controverses s'élargissent, les horizons s'étendent, les milieux changent, tout est emporté par une irrésistible transformation. Qui oserait douter que le livre de M. Renan ne soit destiné à agir, non-seulement sur ceux qui le maudiront, mais encore sur ceux qui ne le liront pas ou qui même n'en entendront jamais parler?

II

Je vais examiner quelques points particuliers de la *Vie de Jésus*, moins pour marquer les dissentiments qui me séparent de l'auteur, que pour saisir l'occasion de discuter deux ou trois questions principales [1].

[1] Je ne puis parler d'un sujet qui se rapporte à la critique sacrée et à l'histoire religieuse sans faire mention des travaux d'un savant français qui ne le cède à aucun écrivain étranger pour la conscience des recherches, l'étendue de l'érudition, la hardiesse, la pénétration, la sagacité, et qui se distingue en même temps par l'impartialité de l'esprit et par la clarté de l'exposition. S'il fallait une

Le premier chapitre du volume est intitulé : *Place de Jésus dans l'histoire du monde*, et le quatrième : *Ordre d'idées au sein duquel se développe Jésus.* Dans ces deux chapitres et dans quelques autres passages du livre, l'auteur s'est appliqué à faire connaître les notions religieuses qui formèrent l'horizon et comme l'atmosphère intellectuelle du prophète de Nazareth, les croyances qui, étant celles de son peuple, devinrent aussi les siennes, qui du moins donnèrent aux siennes leur couleur et leur forme. Ces chapitres sont d'un grand intérêt; je me suis demandé cependant s'ils allaient assez au fond des choses.

Il ne faut pas que l'originalité relative du christianisme nous empêche de le reconnaître : le christianisme, après tout, est un rameau du judaïsme. Selon les uns, il est le développement légitime de la religion de l'Ancien Testament; selon les autres, il n'est qu'une déviation et une hérésie : tel est, à proprement parler, le débat qui divise encore aujourd'hui l'Église de la

preuve de l'indifférence contre laquelle les hautes études ont à lutter parmi nous, il suffirait de constater que le nom de M. Reuss est à peu près inconnu en France. Et cependant son *Histoire de la théologie apostolique*, son *Histoire du canon des Ecritures saintes*, son explication de l'*Épître aux Hébreux*, les nombreux articles qu'il a fournis à la *Revue de théologie et de philosophie chrétiennes*, sont des écrits accomplis, de vrais modèles du genre.

Synagogue; mais, quelque opinion que l'on ait à cet égard, il est certain que Jésus lui-même ne soupçonne aucune opposition entre sa doctrine et celle de l'Ancien Testament, qu'il regarde l'une et l'autre comme virtuellement identiques; en un mot, que, bien loin de se croire un novateur, il s'annonce comme l'interprète autorisé de la loi et le libérateur promis par les prophètes.

Arrêtons-nous à ce dernier point. L'Église, de tout temps, et pour des raisons faciles à concevoir, a refusé de le regarder en face. Les jours d'une science plus impartiale sont venus, et, je ne sais trop pourquoi, on a continué d'éluder la difficulté. Il n'en reste pas moins que Jésus s'est cru le Messie et s'est donné pour tel. Je veux bien qu'on distingue à cet égard entre la forme et le fond, entre l'expression et l'idée, entre une enveloppe périssable et un germe fécond de vérités éternelles; mais je parle pour le moment en historien, et je dis : Un jour a été où Jésus s'est reconnu le Messie, et ce jour a été le jour décisif, ce fait a été le fait capital dans l'histoire de sa pensée. Jésus est avant tout le roi des Juifs; c'est là le sens qu'il a donné à sa mission, et c'est à ce point de vue qu'il faut absolument se placer, si l'on veut comprendre sa vie et son enseignement.

On voit maintenant quelle importance prend ici

l'étude approfondie de l'Ancien Testament. Les préliminaires indispensables d'une *Vie* de Jésus sont une histoire des croyances religieuses des Juifs; en particulier, une histoire du développement de ce qu'on peut appeler « l'idée messianique. »

Il n'est guère de peuple dont les souvenirs ne consacrent et n'idéalisent quelque époque glorieuse de son passé, l'époque où ses institutions se sont formées, où il s'est illustré par des victoires, où il a étendu ses frontières, où son génie national s'est exprimé par de grandes œuvres. Cette époque, pour les Hébreux, était le règne de David. David avait soumis les ennemis d'Israël depuis l'Euphrate jusqu'à la mer Rouge; il avait pris Jérusalem et en avait fait le centre de son gouvernement; il avait donné à son peuple la paix et la grandeur. David était en même temps un zélé serviteur de Jéhovah; il avait composé des hymnes saints, constitué le culte, préparé la construction du temple. Il n'en fallait pas tant pour que le roi-prophète restât, dans la mémoire des Israélites, l'idéal du prince théocratique.

David conserva d'autant plus sûrement ce prestige que les temps qui suivirent formèrent un contraste plus douloureux avec la prospérité de son règne. La division se mit entre les tribus; le royaume se partagea en deux États; les guerres étrangères vinrent

aggraver les luttes intestines; Israël et Juda eurent à soutenir tout l'effort de leurs puissants voisins, les Syriens, les Égyptiens, les Assyriens, les Chaldéens. On comprend que dans ces circonstances, et à mesure qu'on s'éloignait davantage du passé, ce passé se transfigurât toujours plus. Aussi les jours d'autrefois finirent-ils par devenir l'image des temps meilleurs que l'on attendait de la justice divine. Un grand nombre de prophètes s'élevèrent, proclamant que Jéhovah n'avait pas abandonné son peuple, qu'il le relèverait, le rendrait vainqueur, lui soumettrait les nations. Ces prédictions ne cessèrent de gagner en précision. On peut en suivre le progrès dans les écrits qui nous sont restés. C'est d'abord le siècle de David qui doit revenir, une ère de sainteté et de prospérité semblable à celle que rappelait le nom de ce prince. Plus tard, l'avénement de l'ère nouvelle se personnifie dans un roi qui sera de la famille même de David, qui, comme son ancêtre, gouvernera au nom de l'Éternel, et dont le règne n'aura point de fin. Plus tard encore, ces idées se combinent avec d'autres croyances. Après avoir longtemps agité le grand problème de la théodicée, les Hébreux étaient arrivés à le résoudre par la résurrection des morts, et, rattachant ce dogme à leurs espérances, ils supposaient que le jugement de Jéhovah, ce jugement qui devait confondre les païens et glorifier les justes, serait précédé

d'un réveil des trépassés, et que par ce moyen les générations antérieures auraient aussi leur part dans la rétribution suprême. Le jugement universel devait être suivi du triomphe des Israélites, rétablis dans leur dignité de peuple de Dieu, et du règne éternel du Messie sur les nations converties. Ainsi se forma peu à peu une vue prophétique de l'histoire, d'après laquelle le cours des temps devait être partagé en deux par une grande crise, et dont la seconde période devait s'écouler sous la domination glorieuse et paisible d'un héros surnaturel.

Toutes ces idées étaient déjà fort avancées lorsque Jérusalem fut prise et les habitants du royaume de Juda déportés en Babylonie. Vint la restauration, qui exerça sur l'attente messianique le même genre d'influence que sur le reste de la théologie juive. L'esprit national, en effet, subit à cette époque une profonde altération. On se représente ordinairement d'une manière très-fausse la marche que suivirent le génie et les institutions des Hébreux. Sur la foi de la tradition qui attribue le *Pentateuque* à Moïse, on s'imagine que le point de départ de l'État juif fut une loi écrite, un culte pur, un sacerdoce constitué. C'est le contraire qui est vrai. La foi nationale, jusqu'à l'exil, est en formation. Cette foi cherche à se dégager de l'idolâtrie, et, par l'effet même de la lutte, elle est vivante, élevée,

sublime. Elle a pour organe tous les grands prophètes qui, de Joël à Jérémie, s'efforcent de réaliser l'idée théocratique. Il n'en fut plus ainsi au retour de l'exil. Le moindre des changements qui s'accomplirent alors fut celui que subirent les croyances au contact du parsisme. C'est dans l'esprit même du peuple que s'était consommée une révolution. Brisé par les épouvantables catastrophes au milieu desquelles la nation avait perdu son existence, le saint enthousiasme des anciens temps avait fait place à la réflexion; à la foi créatrice avait succédé le tempérament conservateur; un attachement servile à la loi, la superstition des textes, le culte aveugle de la tradition, tel fut désormais le caractère du Juif. La théocratie est établie, mais dans un sens tout nouveau. Le prophète disparaît maintenant derrière le code sacré et le sacerdoce dépositaire. Quant à l'attente du Messie, elle n'est pas moins vive que par le passé; elle va même se surexciter au milieu des nouvelles épreuves qui fondront sur le peuple; mais elle n'est plus à l'état de libre aspiration; elle est devenue, elle aussi, littérale, étroite, prosaïque. Elle se borne à commenter puérilement les anciens oracles, à rapprocher des textes pour en tirer un programme officiel du futur royaume de Dieu. Elle cherche un aliment dans les calculs, les présages, les symboles. Les apocalypses ont succédé à la prophétie, et c'est le

livre de Daniel qui fournit les principaux traits dont se compose la théorie messianique à l'époque où Jésus vient au monde.

On voit maintenant où je voulais en venir. Jésus s'est proclamé le Messie. Or, qu'est-ce que le Messie? Le Messie est le libérateur que Jéhovah a promis à son peuple; c'est le personnage surhumain dont la prophétie et l'Apocalypse ont pendant sept siècles développé ou arrêté les traits; c'est le roi théocratique (Messie ne signifie pas autre chose) qui doit venir ressusciter les morts, juger les hommes, replacer les Juifs à la tête des nations, et, régnant éternellement sur eux, établir à jamais sur la terre ce royaume de Jéhovah qui consiste dans la vérité et la justice. Voilà ce qu'il faut savoir pour comprendre le lien qui rattache Jésus aux croyances de l'Ancien Testament, le plan qu'il occupe dans les annales de sa nation, le rôle même qu'il prend dans l'histoire religieuse des hommes, et voilà pourquoi l'introduction indispensable à la biographie du fondateur du christianisme est un récit des destinées de l'idée messianique.

Il est un autre point sur lequel j'aurais désiré, de la part de M. Renan, non pas assurément plus de science et de justesse, mais plus de précision et de netteté; je veux parler des sources de l'histoire de Jésus. Ces

sources, on le sait, se bornent, en définitive, à nos quatre évangélistes. Mais ces évangélistes eux-mêmes se réduisent en quelque sorte à deux, le quatrième, celui qui porte le nom de Jean, ayant un caractère bien distinct des trois autres, et ceux-ci, à leur tour, ayant entre eux des ressemblances si grandes, des rapports si étroits, qu'on peut les regarder, à bien des égards, comme ne faisant qu'un.

Les Évangiles soulèvent bien des questions. Ces questions n'ont pas toutes la même importance. Quelques-unes ne relèvent que de la critique littéraire. C'est ainsi qu'on a dépensé une quantité prodigieuse de temps, de science et de sagacité pour décider auquel des trois premiers évangélistes appartient la priorité, et dans quel rapport de parenté ils se trouvent entre eux. La solution d'un pareil problème n'intéresse pas directement l'histoire. Il n'en est pas de même d'une autre question, celle de savoir si les Évangiles ont été écrits par les auteurs dont ils portent les noms, et plus généralement s'ils peuvent être considérés comme l'œuvre de témoins oculaires.

Qui ne sent combien change la situation de l'historien s'il croit avoir dans les Évangiles la déposition des disciples qui ont accompagné le Maître, ou si, au contraire, il n'y trouve que les on dit de la tradition? Tout le monde, malheureusement, est obligé de re-

connaître que les trois premiers évangélistes sont précisément dans ce dernier cas. Les noms qu'ils portent ne sont point les noms de leurs auteurs, et, à les prendre sous leur forme actuelle, il est impossible d'y voir autre chose que l'œuvre impersonnelle de la seconde génération des chrétiens, des compilations faites par des auteurs inconnus, et dont le seul souci a été de réunir tant bien que mal tous les actes et tous les discours de Jésus qu'ils avaient pu recueillir.

Il en est autrement du quatrième Évangile, et c'est ce qui donne un intérêt si vif, on pourrait dire si dramatique, aux discussions dont cet écrit est l'objet depuis trente ans. Le livre dont nous parlons a une unité, il a une personnalité; on y sent qu'on a affaire à un auteur; or cet auteur se désigne indirectement, mais clairement, comme l'apôtre Jean. Doit-on l'en croire? Peut-on accepter ce témoignage? Peut-on, par conséquent aussi, regarder la relation du quatrième Évangile comme une relation authentique, comme la déposition d'un homme qui a pris part aux événements dont il parle? Peut-on enfin, sur la foi de ce garant, admettre les faits extraordinaires dont le livre est plein? Voilà, en peu de mots, quel est l'intérêt de la question.

Ce problème ressemble à beaucoup d'autres: au premier abord, il paraît assez simple; plus on y regarde et plus il se complique. Il s'agissait tout à l'heure de

savoir si l'ouvrage était authentique, c'est-à-dire s'il était écrit par celui dont il porte le nom ; relisez-le, et vous verrez qu'il s'agit en outre, et à part la question d'authenticité, de savoir si l'ouvrage est un ouvrage strictement historique. Il est certain du moins que les discours prêtés à Jésus dans cet Évangile diffèrent profondément de ceux qui nous ont été conservés ailleurs, et que, pris en eux-mêmes, ils sont bien loin d'offrir les mêmes caractères de certitude. On y reconnaît un auteur qui prête ses propres pensées à son héros, à peu près comme Platon mettait les siennes dans la bouche de Socrate. C'est dire qu'il y a une distinction capitale à faire, dans le quatrième évangile, entre les faits et le discours. Est-ce là tout? Pas encore. Les faits eux-mêmes, dans ce livre, ne sauraient être admis en bloc : là aussi il y a lieu de distinguer. La première partie de l'ouvrage se compose d'une série de sept miracles d'un caractère particulier, d'un éclat croissant, qui servent de thème aux discours dont nous venons de parler, et dont la certitude historique dépend par conséquent de la décision qu'on portera sur ces discours. Ainsi va le livre jusqu'au chapitre XVII^e^. A partir de là le ton change, l'exposition théologique cesse, et l'histoire de la passion offre un récit semblable à celui des autres Évangiles, et qui même, sur bien des points, leur est supérieur en vraisemblance.

Telles sont les questions que soulève ce livre énigma-

tique : questions d'authenticité et de crédibilité; crédibilité des discours et crédibilité des récits; enfin, parmi les récits, distinction entre ceux de la première partie et ceux de la seconde. En présence de tant d'embarras, quel sera le devoir de l'historien? A quel parti devra-t-il s'arrêter? Le plus sûr n'est-il pas de s'abstenir, et, à l'exception des derniers chapitres, d'écarter entièrement un document qui peut, à la vérité, renfermer quelques parcelles d'une tradition apostolique, mais qui échappe à tout contrôle, et par conséquent à toute certitude? Si M. Renan avait ainsi envisagé le problème, s'il s'était rendu compte avec plus de rigueur du but didactique, et par suite du caractère artificiel de l'ouvrage, il aurait reconnu que la résurrection de Lazare, par exemple, n'offre ni plus ni moins de difficultés que les autres miracles du même Évangile; et dès lors il n'aurait pas eu recours, pour l'expliquer, à la supposition d'une fraude pieuse. Ce passage du volume de M. Renan va devenir, on peut le prévoir, le point de mire de toutes les critiques; les ennemis de l'auteur ne manqueront pas de triompher d'un procédé qui leur semblera porter atteinte à la sainteté de l'histoire sacrée. La supposition, à mes yeux, a un tort plus grave : c'est d'être arbitraire. Elle est la conséquence forcée de l'autorité que l'auteur accorde au quatrième Évangile, et elle renferme ainsi

la condamnation du système qu'il a suivi à cet égard.

Ceci me conduit à un dernier point. Les sources de l'histoire de Jésus se réduisent, en définitive, à nos trois premiers Évangiles. Mais ces écrits, œuvre impersonnelle de la tradition, ainsi que je l'ai dit, n'ont pas, d'un bout à l'autre, la même autorité. Du moment que leur témoignage ne s'appuie pas sur un nom propre, nous sommes obligés de juger du degré de confiance qu'ils méritent par la cohérence et la vraisemblance des relations que nous y trouvons. Or, il s'en faut que toutes les parties de l'histoire évangélique supportent l'épreuve avec le même succès. Il y a même à cet égard une très-grande différence entre les paroles de Jésus et les actes qui lui sont attribués. Les paroles, simples et profondes, naïves et sublimes, propres, par leur caractère populaire et leurs vives images, à se graver dans la mémoire de ceux qui les entendirent, nous ont été conservées avec une singulière fidélité. Il est bien peu des mots mis dans la bouche du Christ qui n'emportent pas avec eux, dans leur beauté même et leur originalité, la preuve de leur authenticité. Toutes ces sentences ont été mêlées, groupées, confondues par la tradition; on en a fait des discours suivis; on en a parfois méconnu le sens et perdu la liaison; mais au bout du compte il en est fort peu qui aient été altérées,

et c'est par là, par ces exhortations, ces leçons, ces paraboles, que nous connaissons aujourd'hui Jésus, que nous avons de sa physionomie morale une perception si nette, que son image s'est ineffaçablement gravée dans le souvenir des hommes. Jésus est peut-être, de tous les personnages de l'histoire, celui dont les traits nous sont le plus familiers, dont le caractère se dessine à nos yeux le plus distinctement, et cela vient du génie inimitable de ces discours par lesquels le maître nous fait à la fois lire dans le fond de notre âme et dans le fond de la sienne.

Il n'en est pas de même des faits de sa vie. Les récits des Évangiles, qui manquent de la garantie du témoignage direct, manquent souvent aussi de la vraisemblance qui résulte de l'enchaînement des circonstances. Ce sont des prodiges qui, à part leur nature paradoxale, ne forment point une histoire continue, et dans lesquels on reconnaît souvent l'influence de la légende. Il faut oser le dire : autant les discours de Jésus sont certains, autant les événements de sa vie le sont peu ; autant nous connaissons sa personne, autant nous ignorons son histoire. Jusqu'au moment où il commença d'enseigner, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de trente ans, dit-on, sa vie n'a pas laissé un souvenir ; mais les documents ne sont guère plus satisfaisants pour l'époque de son ministère. Rien de plus obscur

que les relations de Jésus avec Jean-Baptiste, de plus confus que ses voyages, de moins clair que le genre de son action et l'étendue de ses succès. Il n'est qu'un moment de la vie de Jésus sur lequel nous ayons des renseignements un peu certains et un peu abondants, ce sont les huit derniers jours de son existence. Le souvenir de quelques paroles profondes, la mémoire d'une mort à jamais mémorable, voilà l'Évangile, voilà ce qui a changé le monde !

Tel étant l'état des choses, il n'y a que deux manières d'écrire l'histoire de Jésus.

Le parti le plus digne de la science serait peut-être de reconnaître qu'une biographie proprement dite est impossible. Dans l'absence d'informations authentiques sur tant de points importants, on se bornerait strictement à ce qu'on sait. On grouperait sous quelques chefs tout ce qu'une critique intelligente peut tirer des Évangiles sur l'enseignement du Christ, sur ses miracles, ses projets, sa mort. Un avant-propos ferait connaître les documents de cette histoire, et une introduction assignerait au christianisme sa place dans l'histoire des religions, en indiquant à grands traits le lien qui rattache l'idée chrétienne à l'idée juive. On aurait ainsi, il ne faut pas se le dissimuler, un ouvrage un peu sévère, un peu nu, une suite de dissertations plutôt qu'une vie de Jésus, mais on aurait un ouvrage qui,

par ses lacunes mêmes, ferait sentir quels sont la situation des choses et l'état des questions.

L'autre manière serait plus agréable et plus vive. L'auteur ferait une large part à la conjecture. Il chercherait à reproduire, non pas tant les documents que l'impression qu'ils ont laissée dans son esprit. A défaut de la réalité littérale qui nous manque, il nous dirait comment il a compris les choses. La divination de l'artiste suppléerait ainsi à l'insuffisance de l'histoire. Ou plutôt nous aurions une histoire d'un genre plus élevé, dans laquelle la vraisemblance remplacerait la vérité, où l'harmonie des tons deviendrait la garantie de la fidélité du tableau. On ne serait pas précisément sûr de tenir l'original, mais on aurait du moins l'esprit général des faits, l'une des façons dont ils ont pu arriver. Ajoutons que la conjecture aurait beau être erronée, elle n'en aurait pas moins son avantage. Le public n'aime pas le doute; il se résigne difficilement à cette forme suprême de la science, savoir qu'on ne sait rien. Celui qui voudra écrire l'histoire de Jésus ne s'emparera de l'imagination de ses lecteurs, il ne produira sur eux un effet certain, profond, qu'à la condition de produire à leurs yeux une personnalité intelligible et distincte. L'analyse des témoignages, le balancement des preuves, l'aveu de l'insuffisance des renseignements, tout cela peut aller à des savants, mais tout

cela ne fait pas l'affaire du public. M. Renan en a jugé ainsi. Il a reconstruit de toutes pièces le Christ que l'histoire lui refusait. Il n'a pas craint de dérouler devant nous jusqu'aux années de jeuness et de silencieuse préparation, jusqu'à cette charmante idylle de Nazareth que personne encore n'avait eu l'idée d'écrire. Il a cru pouvoir distinguer plusieurs époques dans la carrière du réformateur, celle de l'enthousiasme naïf et de la grandeur inconsciente; celle ensuite de l'action, de l'espoir, du succès; celle enfin de la passion et de la lutte. L'auteur a ainsi prêté à son livre, non-seulement une forme palpable, une unité, un corps, mais aussi un intérêt dramatique. Il en a fait une œuvre d'art, c'est-à-dire quelque chose d'infiniment plus durable et plus universel que l'œuvre de science pure. M. Renan, d'ailleurs, a donné ses hypothèses pour ce qu'elles sont. « On observera, dit-il, la réserve des tours de phrase dont nous nous servons quand il s'agit d'exposer le progrès des idées de Jésus. Le lecteur peut, s'il le préfère, ne voir dans les divisions adoptées à cet égard que les coupes indispensables à l'exposition méthodique d'une pensée profonde et compliquée. » Ainsi entendu, le système adopté ne peut guère donner lieu à des objections sérieuses; ainsi averti, il ne reste plus au lecteur qu'à se laisser aller au charme de cette interpréta-

tion délicate, plausible, élégante, des énigmes dont la vie de Jésus restera sans doute éternellement entourée.

III

M. Renan ne pouvait écrire une *Vie* de Jésus sans rencontrer la question du miracle. Il n'a eu garde de l'éluder. Dès l'abord, dans son introduction, il établit la position de la critique historique en face des faits surnaturels. « La science ne dit pas : Le miracle est impossible; elle se contente de dire : Il n'y a pas encore eu de miracle constaté. » M. Renan aurait pu aller plus loin, et affirmer qu'il est impossible de constater rigoureusement miracle. Qu'est-ce qu'un miracle, en effet? C'est un fait dont la cause n'est pas un autre fait naturel, mais un acte créateur et direct de la divinité. Or voilà ce qui échappe nécessairement à la preuve. On peut prouver qu'un fait est sans exemple, qu'un fait est inexplicable, qu'on ne saurait rendre compte de ce fait par les lois connues de la nature; mais entre cet aveu d'ignorance et l'admission d'une cause proprement surnaturelle, il reste et restera toujours un abîme. La logique ne connaît point d'exemple mieux caractérisé du paralogisme que le raisonnement suivant : « Je ne

puis expliquer ce phénomène, donc il est inexplicable; il est inexplicable, donc il doit être rapporté à une intervention directe de la puissance suprême.» C'est à l'opposé qu'il faut conclure : tout phénomène a une cause, et, jusqu'à preuve du contraire, cette cause doit être tenue pour naturelle. Telle est du moins la méthode que suivent les sciences d'observation, la méthode qui les a constituées, et à laquelle elles doivent les découvertes qu'elles font encore tous les jours.

Au reste, et voilà sur quoi l'on ne saurait assez insister, la notion du miracle, telle que nous venons de la définir, est elle-même assez récente. Elle est un résultat du progrès des sciences. C'est la science, au sens actuel du mot, avec sa rigueur, avec sa foi absolue dans la nature et dans ses lois; c'est la science moderne qui a produit l'idée moderne du miracle. Les choses jadis n'étaient pas séparées d'une manière aussi tranchée. Tout était à la fois naturel et surnaturel. La distinction n'était que vague, flottante, relative. Au lieu de dire qu'Agar découvrit une source, l'Ancien Testament raconte que Dieu lui ouvrit les yeux et lui fit voir une fontaine. Au lieu d'une peste qui détruit une armée, nous lisons que l'ange de Jéhovah frappe cent quatre-vingt-cinq mille Assyriens. Le miracle, dans les anciens temps, ce n'est pas notre surnaturel, soigneusement défini, exactement déterminé; ce n'est pas

même un fait véritablement inexplicable : c'est tout simplement l'extraordinaire, l'inusité, l'inattendu. Rappelons-nous, d'ailleurs, que le propre de l'esprit religieux est précisément de remonter des causes secondes à la cause première, pour voir en tout la présence et la main de Dieu. Plus donc la foi était vive autrefois, plus les hommes étaient disposés à étendre le domaine du prodige. Il en était de tous alors comme des gens simples, qui, aujourd'hui encore, ne peuvent être témoins d'une guérison inespérée, d'un grand danger évité, sans proclamer une intervention particulière de la Providence. Voilà ce que M. Renan a très-bien compris. Il a parfaitement rendu compte des notions que Jésus pouvait et devait se faire à cet égard.

« La nature lui obéit, dit-il ; mais elle obéit aussi à quiconque croit et prie ; la foi peut tout. Il faut se rappeler que nulle idée des lois de la nature ne venait, dans son esprit ni dans celui de ses auditeurs, marquer la limite de l'impossible... Ces mots de *surhumain* et de *surnaturel*, empruntés à notre théologie mesquine, n'avaient pas de sens dans la haute conscience religieuse de Jésus. Pour lui, la nature et le développement de l'humanité n'étaient pas des règnes limités hors de Dieu, de chétives réalités assujetties aux lois d'un empirisme désespérant. Il n'y avait pas pour lui de surnaturel, car il n'y avait pas pour lui de nature. Ivre de

l'amour infini, il oubliait la lourde chaîne qui tient l'esprit captif; il franchissait d'un bond l'abîme, infranchissable pour la plupart, que la médiocrité des facultés humaines trace entre l'homme et Dieu. »

Je suis beaucoup moins de l'avis de M. Renan lorsque, sans trop s'inquiéter de concilier cette assertion avec celles qu'on vient de lire, il nous représente la plupart des miracles de Jésus comme de pieuses fraudes, qui lui étaient imposées tout ensemble par l'opinion publique et par son entourage. Jésus éprouvait de la répugnance pour ce rôle; il ne s'y soumit que tard et à contre-cœur; mais on attendait des miracles du Messie, et force fut bien à Jésus de choisir entre ces deux partis : renoncer à sa mission, ou devenir thaumaturge. Telle est la manière dont M. Renan envisage ce chapitre de l'histoire de son héros. Je me hâte de reconnaître qu'il avait le droit de poser la question. Le critique ne connaît point de fausses délicatesses, les investigations de l'histoire point de limites. Il n'est pas de sujet si sacré qu'il soit interdit à la discussion, puisque la discussion seule peut établir ce qu'il y a de vrai ou de faux dans une opinion. Je vais plus loin, et je reconnais que le jugement de M. Renan ne laisse pas que de s'appuyer sur certaines observations et certaines analogies. Il ne faut pas se fier au premier sentiment qui nous porte à regarder la fraude et la foi,

la ruse et la piété comme entièrement incompatibles. La parfaite sincérité, l'accord complet de l'homme avec lui-même, de sa parole avec son intention, est une vertu héroïque, très-rare à toutes les époques, assez étrangère aujourd'hui encore au catholicisme et aux races latines. L'histoire des religions et de leurs fondateurs est remplie de traces de fraude. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il faille revenir au préjugé voltairien, et ne voir dans les croyances que la fourberie des prêtres; mais il serait tout aussi téméraire de supposer que la sainteté exclut nécessairement l'habileté. Une psychologie superficielle se croit seule obligée de ramener les caractères à l'unité d'un seul mobile. L'âme humaine, comme on l'a dit, est assez grande pour renfermer tous les contrastes. Il y a place, dans un Mahomet, dans un Cromwell, pour le fanatisme à la fois et la duplicité, pour la sincérité et l'hypocrisie. Reste à savoir si cette analogie doit être étendue au fondateur du christianisme.

Je n'hésite pas à le nier. Son caractère, à le considérer impartialement, répugne à toute supposition de ce genre. Il y a dans la simplicité de Jésus, dans sa naïveté, sa candeur, dans le sentiment religieux qui le possède si complétement, dans l'absence chez lui de toute préoccupation personnelle, de toute fin égoïste, de toute politique, il y a, en un mot, dans tout ce que

nous savons de sa personne, quelque chose qui repousse absolument les rapprochements historiques par lesquels M. Renan s'est laissé guider.

Mais alors revient la question : Si Jésus n'est pas un thaumaturge adroit, que faut-il penser de ses miracles?

La vraie manière de résoudre cette question, c'est de la généraliser. Il y a eu des miracles avant Jésus, il y en a eu après lui, il y en a encore de nos jours. Le miracle est un fait extraordinaire, le mot l'indique, mais c'est un fait constant. Il n'a fallu rien moins que les préjugés religieux pour isoler les prodiges accomplis par Jésus de tant d'autres phénomènes semblables dont l'histoire est pleine. Les protestants, en particulier, s'enferment dans une contradiction manifeste lorsqu'ils admettent les récits merveilleux de l'Ancien et du Nouveau Testament, et rejettent les relations du même genre dont fourmillent les annales de l'Église. L'inconséquence est d'autant plus choquante, le procédé d'autant plus arbitraire, que les miracles racontés dans la *Vie des Saints* sont, à prendre les choses historiquement, appuyés sur des témoignages infiniment plus directs, plus positifs, plus nombreux que les miracles de l'Écriture sainte. Ceux-ci, dans tous les cas, sont solidaires de ceux-là. Il ne faut pas hésiter aujourd'hui à le reconnaître : il y a eu des miracles dans tous les temps, et c'est sur l'ensemble des faits de ce genre qu'il faut

faire porter l'investigation, si l'on veut arriver à une conclusion digne de l'attention des hommes sérieux.

On ne tarde pas, lorsqu'on aborde cette étude, à être frappé d'une circonstance.

Je prends la précieuse collection des *Acta sanctorum;* je l'ouvre à la biographie des saints les plus illustres; je lis la vie de saint Bernard, celle de saint Dominique, celle de saint François d'Assise, ou plutôt je lis les documents qu'a réunis, sur ces personnages, l'industrie des Bollandistes. Ces documents n'ont pas tous la même valeur. Il en est qui proviennent de témoins oculaires. C'est ainsi que nous avons le journal des voyages de saint Bernard, tenu par ses propres compagnons de route. C'est ainsi que nous possédons une biographie de saint François, écrite trois ans après la mort de celui-ci, par un homme qui avait été son disciple. C'est ainsi, enfin, que la vie de Dominique a été écrite par Jourdain de Saxe, son contemporain, son ami et son successeur comme maître général de l'ordre. A la suite de ces témoignages, les plus anciens et les plus directs que nous puissions désirer, s'en trouvent d'autres dont la date est plus récente, et dont l'autorité n'est plus celle du témoin oculaire. Eh bien, toutes ces relations renferment des récits de miracles, mais c'est une observation constante que, plus on remonte dans la série des témoignages, plus les miracles rapportés sont simples

et en petit nombre ; quelques guérisons, et ces guérisons portant sur des affections nerveuses, voilà tout. Au contraire, à mesure que nous redescendons l'échelle, nous voyons la légende se former, les prodiges se multiplier, le surnaturel enfin devenir plus extraordinaire, plus paradoxal, jusqu'à ce qu'il atteigne les dernières limites de l'extravagance ou de la niaiserie. Saint Bernard excommunie des mouches qui troublent les fidèles à l'église : elles tombent mortes, et le lendemain on les enlève à la pelle, tant le nombre en est grand. Saint Dominique délivre une femme possédée du démon, et ce démon paraît sous la forme d'un matou gros comme un chien, avec des yeux de flamme, une langue brûlante et une queue longue comme le bras. Voilà le genre de merveilles que l'on rencontre lorsqu'on passe du témoignage le plus ancien à une tradition plus récente.

Cette distinction nous met sur la voie de celle que nous devons faire en ce qui concerne les faits évangéliques. A la vérité, nous n'avons pas ici deux classes de documents, dont les uns, émanant de témoins oculaires, mériteraient plus de confiance que les autres. Mais l'analogie des faits dont il a été question tout à l'heure suffit pour nous autoriser à distinguer, dans les Évangiles aussi, entre les miracles les plus simples et en quelque sorte élémentaires, tels que des guérisons, et

les grands prodiges légendaires, tels que l'apaisement de la tempête, la multiplication des pains et la résurrection d'un mort.

Cette distinction est d'ailleurs confirmée par le témoignage de Jésus lui-même. J'ai déjà dit que si les récits évangéliques sont incertains, les paroles de Jésus offrent tous les caractères de la vraisemblance. Or, ces paroles viennent ici à notre secours. Bien loin que le Christ, comme le suppose M. Renan, se soit laissé imposer à contre-cœur la nécessité de faire des miracles, nous voyons par ses propres déclarations qu'il se reconnaissait la puissance de guérir, et qu'il faisait même consister en cela une partie notable de sa mission. « Voici, dit-il dans un moment où, poursuivi par ses ennemis, il prévoyait sa fin prochaine, — voici, je chasse les démons, et j'opère des guérisons aujourd'hui et demain, puis, le troisième jour, je finis ma tâche. » Mais, en revanche, quand on lui demande un prodige éclatant, un signe dans le ciel, il se refuse à ces désirs, et les évangélistes ne nous ont pas conservé un seul mot d'où l'on puisse conclure qu'il s'attribuât le pouvoir d'agir sur la nature et les éléments.

Jésus a donc opéré des miracles; il en a opéré un grand nombre, et il a été célèbre pour sa puissance à cet égard : fort éloigné d'en faire ostentation, il a pourtant regardé l'exercice de cette vertu comme une par-

tie de son ministère. Ses miracles, du reste, ont été des guérisons, spécialement des exorcismes, c'est-à-dire le rétablissement plus ou moins subit de la santé dans des cas de maladie nerveuse et mentale. Par là, les miracles de Jésus rentrent dans l'analogie des miracles de tous les temps, en particulier dans l'analogie des prodiges opérés par les saints du catholicisme. Ils doivent donc s'expliquer de même. Tout l'indique : à la faveur de certaines conditions psychologiques, sous l'empire d'une vie religieuse intense, dans la prédominance du sentiment sur la réflexion, il se développe une puissance qui s'exerce sur autrui, et qui se manifeste par des effets subits et curatifs. Cette puissance, nous ne pouvons aujourd'hui l'étudier directement, parce qu'elle tend de plus en plus à disparaître devant les habitudes de notre civilisation. Nous sommes donc réduits à admettre le miracle sur la foi du témoignage historique. Le témoignage, je ne l'ignore pas, est un appui bien frêle, lorsqu'il s'agit de faits ainsi placés en dehors de notre expérience ; d'un autre côté, cependant, les témoins sont ici trop nombreux, trop unanimes, trop dignes de foi pour qu'on puisse écarter leur déposition par des considérations uniquement tirées de ce qui se passe dans notre société moderne.

IV

On peut dire que la vie de Jésus, à l'heure qu'il est, le caractère de son œuvre, le but de sa mission, sont loin d'être généralement compris.

L'orthodoxie, il est vrai, se représente les choses d'une manière assez simple : Jésus est venu sauver les hommes, et, à cet effet, enseigner une théologie, fonder une Église, établir des sacrements; en s'affiliant à la société chrétienne, en participant à ses rites, en recevant ses doctrines, le pécheur obtient le pardon de ses fautes et peut espérer, après sa mort, d'entrer au séjour du bonheur éternel. Tout cela est simple assurément, mais de tout cela il ne se trouve pas un mot dans l'histoire. Jésus n'a enseigné aucun dogme et n'a institué aucun rite. L'hypothèse orthodoxe n'explique pas les faits, elle n'en tient pas même compte, elle est un roman.

L'interprétation rationaliste, qui voit en Jésus un sage, un philanthrope, une espèce de Socrate oriental, qui réduit ses discours à quelques maximes de morale sublime, et célèbre sa mort comme le martyre de la vertu persécutée, cette interprétation n'est pas en dehors des faits, comme la précédente, mais elle est in-

suffisante. Jésus n'est pas plus un philosophe que le fondateur d'une religion nouvelle ; non, Jésus est le Messie.

L'accomplissement de la prophétie messianique, voilà la clef de la vie de Jésus. L'Église et la philosophie peuvent être embarrassées de cette notion hébraïque ; elles peuvent s'accorder pour la passer sous silence ; il n'en reste pas moins vrai que l'idée du Messie est le centre des faits évangéliques, et, si j'ose m'exprimer ainsi, la raison d'être historique de Jésus. La preuve, au besoin, en serait dans ce nom de Christ, qui s'est inséparablement attaché à son nom propre : *Christ*, on le sait, est la traduction grecque de *Messie*.

J'ai déjà, dans les pages précédentes, raconté la formation de « la grande idée » des Juifs. Il y eut à cet égard deux époques distinctes. Avant la ruine de Jérusalem, le Messie est un roi qui, descendant de David, doit ramener les beaux jours du règne de ce prince, élever le peuple élu au plus haut point de la gloire et de la prospérité, faire fleurir sur la terre entière la connaissance de Jéhovah. Plus tard, sous les Séleucides, ces espérances passent de la forme prophétique à ce qu'on peut appeler la forme apocalyptique. Le Messie devient un être surhumain, qui doit descendre du ciel, présider à la résurrection, juger les vivants et les

morts, puis régner éternellement sur une Jérusalem renouvelée.

On comprend que ces éléments, si divers de date et de nature, ne formassent pas un corps de doctrine très-arrêté. Tandis que le fanatisme national se nourrissait de l'espoir de voir Israël fouler un jour aux pieds les ennemis qui l'humiliaient alors, tandis que la superstition populaire se représentait la félicité à venir comme un banquet auquel devaient participer les patriarches, les âmes religieuses s'attachaient à des promesses plus pures et plus saintes. « Voici, le jour viendra, dit Jéhovah, où je ferai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda; non pas comme celle que je fis avec vos pères, lorsque je les tirai d'Égypte, et qu'ils ont violée, mais voici l'alliance que je formerai alors avec Israël : Je mettrai ma loi au dedans d'eux, je l'écrirai dans leur cœur, et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. Je leur pardonnerai leurs iniquités et je ne me souviendrai plus de leurs péchés. » Ainsi avait prophétisé Jérémie, et c'est ainsi, sans doute, que les cœurs pieux de tous les temps se plaisaient à rêver l'avenir qui avait été promis au peuple de Dieu.

Mais que les espérances inclinassent davantage vers

la piété ou vers la fantaisie, le Messie n'en était pas moins pour tous le roi d'Israël. C'était un prince théocratique, un souverain qui devait gouverner au nom de Jéhovah, un monarque dont le règne serait un règne de Dieu, mais qui devait réellement et littéralement occuper le trône de Jérusalem.

Si j'insiste sur ce point, c'est que l'apologie chrétienne a introduit ici une distinction aussi arbitraire en elle-même que fatale à toute intelligence de la vie de Jésus. Pour éluder une difficulté manifeste, elle a eu recours à l'allégorie, ce grand moyen dont la théologie de toutes les époques s'est servie pour concilier l'exigence des textes avec l'exigence des faits. Les écrivains dont je parle ont supposé que les prophéties relatives au Messie, à sa royauté, au rétablissement de Jérusalem, devaient s'entendre du règne de l'Évangile et de la fondation de l'Église. La prophétie prend ainsi une double signification : l'une littérale, temporelle, à laquelle se sont attachés les Juifs, et que les événements ont convaincue de fausseté ; l'autre spirituelle, religieuse, et qui trouve sa justification dans l'histoire de la fondation du christianisme, puisque si Jésus s'est donné pour le Messie il n'a cependant pas été roi au sens propre du mot. Tel est l'expédient auquel ont recouru ceux qui croyaient devoir concilier à tout prix le Nouveau Testament avec l'Ancien, l'évidence de l'évé-

nement avec l'autorité de l'Écriture. Pascal, qui ne touchait jamais à une question sans mettre aussitôt le doigt sur la difficulté, Pascal surtout a vivement senti l'intérêt de cette discussion. Il y revient souvent; il en est comme obsédé; il se plaît à serrer les termes du problème, au risque de réduire à l'absurde la solution même à laquelle il s'est arrêté. « Pour examiner les prophéties, dit-il, il faut les entendre; car si l'on croit qu'elles n'ont qu'un sens, il est sûr que le Messie ne sera point venu; mais si elles ont deux sens, il est sûr qu'il sera venu en Jésus-Christ. Toute la question est donc de savoir si elles ont deux sens. »

Cette question n'en est plus une aujourd'hui. L'interprétation des textes, l'intelligence grammaticale et historique des auteurs a fait trop de progrès pour se soumettre encore aux procédés fantastiques de l'allégorie. La théorie du double sens des prophéties a partagé le sort des subterfuges au moyen desquels les néoplatoniciens cherchaient à concilier la philosophie avec la mythologie, ou Philon à accommoder le judaïsme au goût du monde grec. Nous avons sous les yeux, dans les écrits des prophètes hébreux, des discours parfaitement intelligibles, qui s'expliquent d'eux-mêmes, qui donnent un sens complet, cohérent, chez lesquels, enfin, on n'aurait jamais eu l'idée d'aller chercher une

autre signification si l'on n'y avait été poussé par des intérêts de croyance. Voilà qui est acquis ; l'évidence s'est faite sur ce point ; et si les prédictions dont il s'agit ne se sont pas accomplies, nous ne trouvons plus là une raison suffisante pour prêter aux textes un sens caché, et en faire un grimoire inexplicable.

Au surplus, la distinction du temporel et du spirituel, et c'est à cela que je voulais en venir, est complétement étrangère au génie des Hébreux. Ce sont des catégories créées par l'esprit moderne et occidental, et que nous ne saurions transporter dans l'antiquité, spécialement dans le monde sémitique, sans un anachronisme. Le juif ne connaît point ces termes généraux, simples créations du langage, et dont nous nous servons néanmoins comme s'ils exprimaient autre chose qu'une abstraction. Il n'a rien qui ressemble à nos mots de religion, de christianisme, de règne de l'Évangile. D'un autre côté, la cosmologie religieuse du juif diffère complétement de celle du chrétien. Elle a ceci de particulier qu'elle place Dieu et les anges au ciel, le séjour des morts dans les profondeurs de la terre, et les destinées entières de notre race sur la surface du globe. Le judaïsme ignore ces vagues régions supérieures que le christianisme ouvre aux âmes des morts et au bonheur des rachetés. Les morts ressusciteront, mais

pour vivre de nouveau ici-bas. Les justes jouiront d'une félicité éternelle, mais cette félicité consistera dans la prospérité et la grandeur nationales. Le Messie sera un roi, mais un roi au sens propre du mot, pieux comme David, riche et pacifique comme Salomon. Je l'ai dit : cette époque de gloire et de bonheur pouvait être conçue d'une manière plus religieuse par les uns, plus extérieure et plus grossière par les autres : tel aspirait à une époque où le culte du vrai Dieu s'établirait chez toutes les nations, tandis que tel autre rêvait une vie de repos à l'ombre de sa vigne et de son figuier; mais, pour tous, Jérusalem devait former le centre du monde, le sol sacré de la Palestine devait être le siége de la royauté messianique.

Quand Jésus s'est proclamé le Messie, c'est donc ainsi qu'il a dû entendre les choses; c'est ainsi qu'il les a entendues, en effet. Né au sein du peuple juif, il en a partagé les croyances; nourri des prophètes, il les a compris selon leur sens évident. Il n'est pas un seul de ses discours qui nous fasse supposer que Jésus eût donné aux espérances messianiques une valeur et une portée inusitées. Il s'est attaché à ce qu'elles ont de plus profond, de plus élevé, de plus religieux; le règne qu'il a prétendu établir devait être essentiellement un règne de justice, de piété et d'amour; mais ce règne n'en devait pas moins être celui d'un monarque envoyé par

Dieu pour dominer sur le peuple choisi et sur les païens convertis.

L'entreprise de Jésus a échoué, mais il est certain qu'il l'avait conçue. Comme tous les réformateurs, il se flatta que les vérités dont il était l'organe allaient se montrer irrésistibles. Il crut que son peuple l'accueillerait. Il s'imagina que tous finiraient par être entraînés dans un grand mouvement. Il compta sans l'égoïsme, sans l'indifférence, sans la corruption, toutes ces puissances du monde contre lesquelles il devait se briser. Peut-être ses succès en Galilée lui firent-ils illusion sur ceux qu'il pouvait attendre en Judée. Quoi qu'il en soit, le jour vint où il essaya de prendre enfin possession de son royaume. Il se conforma soigneusement au programme prophétique. Il fit à Jérusalem l'entrée solennelle dont avait parlé Zacharie. Il tenta d'émouvoir l'opinion. Il encouragea les acclamations qui le saluaient comme le « fils de David. » Vain espoir ! Celui qui avait enchaîné à ses pas les populations des bords du lac de Tibériade n'éveilla qu'un moment l'attention de la grande capitale. Sa voix se perdit dans le vide. Son enthousiasme se glaça au contact des intérêts et des distractions. Il n'est pas bien sûr que le zèle avec lequel le sacerdoce s'attacha à le perdre n'ait pas, après tout, été un zèle inutile. Sa cause ne paraît pas avoir eu de chances sérieuses de succès. Mais qui nous redira les douleurs de

cette grande âme ? Qui peut se représenter l'amertume de son abandon ? « Jérusalem, s'écria-t-il alors, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides les envoyés de Dieu, combien de fois n'ai-je pas voulu rassembler tes enfants, comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu ! [1] »

Ce *rassemblement* des enfants d'Israël, dont Jésus parlait, n'était autre chose que la fondation du royaume dont il devait être le chef visible. Gardons-nous, néanmoins, comme on l'a fait quelquefois, de prêter à Jésus ce qu'on appelle des vues politiques. Ce mot, ici, ne serait pas un moindre contre-sens que le règne spirituel dont nous parle l'orthodoxie. Il n'y a pas de politique pour Jésus; il n'y en a pas plus que d'action

[1] Je vais plus loin : qui ne serait tenté de voir, dans le dernier cri de Jésus sur la croix, l'angoisse du héros auquel tout échappe au milieu des affreuses réalités du supplice : sa foi, son espoir, son œuvre? Qui ne s'est penché sur ces lèvres mourantes pour y saisir, s'il le pouvit, le sens du lugubre *Lama sabachthani?* Qui n'a cru, une fois ou l'autre, malgré tous les subterfuges de la théologie, y reconnaître une plainte,

Une plainte à son père, un pourquoi sans réponse!

Reconnaissons-le cependant : il est possible, après tout, que ces paroles, tirées du psaume XXII, aient été placées par la tradition dans la bouche de Jésus, pour marquer l'accomplissement d'un morceau dont on avait fait une prophétie, et, comme le dit Strauss, « le programme de la passion. »

purement spirituelle, d'établissement purement idéal. Sa conception, encore une fois, est celle de l'Ancien Testament, celle des prophètes, celle de Daniel. Il ne comprend la vie civile et religieuse que dans cette union étroite qui constitue la théocratie. J'ajoute : il ne comprend la théocratie elle-même que sous sa forme apocalyptique. Mais je ne veux pas anticiper sur un sujet que nous devons rencontrer plus loin.

Je n'ai garde de méconnaître une objection. Jésus, dira-t-on, a prévu sa mort, il l'a annoncée à diverses reprises, sous diverses formes, dans des termes qui ne peuvent laisser place à aucun doute ; il a parlé de la coupe qu'il devait boire, du sanglant baptême dont il devait être baptisé; en approchant de Jérusalem, il a rappelé que c'était la ville où périssaient les prophètes; enfin, dans la parabole des vignerons meurtriers, il a fait à sa destinée une allusion d'autant plus significative qu'elle est indirecte. Qu'est-ce à dire? Et si Jésus a prévu que le martyre était au bout de sa carrière, comment a-t-il pu nourrir des rêves de triomphe et de royauté?

La force de l'objection est peut-être plus apparente que réelle. Rien au fond n'empêche que Jésus ne se soit livré alternativement à des craintes et à des espérances contraires ; que, dans une entreprise où l'insuccès équivalait au crime, il n'ait entrevu tour à tour le

trône et l'échafaud. Mais on peut aussi se représenter la chose d'une manière plus plausible. L'absence d'ordre chronologique dans les Évangiles nous permet de renvoyer aux derniers jours de Jésus ces prédictions de sa mort que les évangélistes rapprochent, pour la plupart, en effet, de son séjour à Jérusalem. Il est permis, d'après cela, de supposer que Jésus avait espéré d'abord fonder par la parole et la persuasion le trône réservé au Messie; qu'il échoua dans sa tentative; qu'il reconnut la vanité de ses efforts; qu'il reconnut en même temps l'imminence du péril auquel il s'était exposé; qu'il accepta son sort; qu'il marcha héroïquement au-devant du supplice; mais qu'il ne fut cependant pas ébranlé dans sa foi en lui-même; qu'il n'abandonna pas pour cela sa confiance dans le rôle qui lui était réservé; qu'il continua de croire au règne prochain de Dieu, et au caractère messianique dont l'esprit divin l'avait marqué. Jésus va périr sous l'effort de ses ennemis, mais il reviendra ; encore un peu de temps, et il reparaîtra sur les nuées du ciel, environné des anges et de la gloire du Père; les morts ressusciteront à sa voix; il tiendra alors les grandes assises de l'humanité; séparant les bons des méchants, comme le berger sépare les brebis des boucs, il appellera aux joies du royaume éternel tous ceux qui ont exercé la compassion et la bonté. Ces grands événements, ainsi

que la catastrophe qui menace Jérusalem et qui précédera le jugement dernier, ces événements sont prochains. Personne, il est vrai, ne sait le moment exact où ils arriveront ; il en sera comme du voleur qui pénètre dans la maison lorsque personne ne s'y attend : toutefois, l'époque n'est pas éloignée. La génération contemporaine de Jésus ne passera point avant que la prédiction ne s'accomplisse. «Je vous dis en vérité que, parmi ceux qui sont ici présents, il en est qui ne mourront point avant d'avoir vu le Fils de l'Homme venir en son règne.» Tel est le langage que Jésus tient à diverses reprises, et que, à en croire deux évangélistes, il aurait tenu en présence même de Caïphe. Le grand-prêtre ayant adjuré l'accusé de dire s'il était le Christ : « Tu l'as dit, répond la noble victime; oui, le Fils de l'Homme sera désormais assis à la droite de Dieu, et vous le verrez venir sur les nuées du ciel. »

Nous voici arrivés à un point capital. C'est par ce retour triomphal que les Écritures doivent s'accomplir malgré la mort de Jésus. C'est ainsi que Jésus restera le Messie, en dépit d'un sort si contraire à celui que la prophétie avait dû faire attendre. Il est certain, en effet, que l'Ancien Testament ne renferme pas un mot relatif à un Messie souffrant, mourant, expiant les péchés; le seul Messie qu'il connaisse est un roi et un juge. Il semble donc, au premier abord, que Jésus,

périssant de la mort des criminels, ne réponde en rien aux prédictions, et par conséquent qu'il se soit fait illusion, qu'il ne soit pas le Messie. A cela Jésus lui-même, et les apôtres après lui, répondent en reportant sur une seconde apparition tous les traits qui, d'après la prophétie, devaient signaler la venue du grand roi d'Israël. On dédouble le Christ, et on concilie de cette manière ce qu'il a été d'après l'histoire et ce qu'il devait être d'après les promesses.

Tout ceci jette un grand jour, un jour inattendu sur l'un des points les plus difficiles de l'histoire évangélique, je veux dire la résurrection de Jésus. M. Renan a renvoyé l'examen de ce sujet à un volume suivant de son ouvrage; le fait n'ayant, selon lui, de réalité que dans la foi des apôtres, c'est à l'histoire des apôtres à s'en occuper. Il n'en est pas moins vrai que le récit de la résurrection touche de près à toute cette question du rôle messianique de Jésus, et par conséquent à l'histoire de sa pensée et de son œuvre.

On a souvent avancé, à l'appui de la résurrection, l'existence même de l'Église. Si Jésus ne fût sorti du tombeau, dit-on, la foi des disciples était frappée de confusion, leurs espérances de vanité; il faut donc nécessairement admettre que Jésus leur a été rendu par un miracle.—Ce raisonnement, en un sens, ne laisse pas que d'être fondé.

Qu'on se représente, si l'on peut, l'état d'esprit dans lequel dut être jetée la petite troupe des croyants, au soir du supplice de leur maître, au lendemain de la crucifixion. Quel coup! quel naufrage des illusions! Quel ébranlement moral! Ils avaient placé tout leur espoir dans le doux prédicateur de la Galilée. Jésus s'était donné pour le Messie, et ils avaient naïvement cru à ses déclarations. Ils s'étaient persuadé que leur maître ferait tôt ou tard reconnaître son caractère, et qu'il serait porté avec acclamation sur le trône. Ils voyaient en lui un monarque caché, l'héritier des magnifiques promesses de Dieu. Encore quelques semaines, un peu de patience, et ils assisteront aux merveilles des derniers temps. Eux-mêmes participeront aux honneurs. Ils seront assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. Ces pêcheurs d'hier seront les conseillers naturels du prince, les grands de la cour du Messie. Eh bien, non : tout cela n'était qu'un rêve! Le moment critique est venu, et Jésus a succombé. Au lieu d'un trône, il a trouvé le supplice. Il est mort: vous l'entendez, mort, celui qui devait vivre éternellement. Il a péri sur une croix comme le dernier des criminels, celui qui devait régner dans une gloire plus qu'humaine. Mais c'est peu qu'il soit mort : ses promesses ont péri avec lui. Pauvres disciples, il vous avait trompés! Heureux encore si vous n'aviez perdu que le chef de la famille, l'ami, le maître

vénéré ; mais vous n'avez pas même la consolation de le poursuivre de votre admiration; vous êtes réduits à douter de lui; vous êtes condamnés à le regarder comme un insensé, qui sait? comme un imposteur!

Trois jours se passent, jours d'un trouble, d'une honte dont rien ne donnera jamais l'idée; trois jours se passent, et tout est changé! Ces mêmes hommes, hier encore confondus et désespérés, doutant du Christ, de Dieu, d'eux-mêmes, ces mêmes hommes ont tout retrouvé. Ils croient de nouveau, et plus que jamais. Ils triomphent. Rien désormais ne pourra les ébranler. Et cette conviction qu'ils portent en eux, ils sauront la faire partager. Écoute, ô monde! Tu vas entendre l'accent d'une persuasion si indomptable qu'il faudra bien que tu finisses par y céder et par te soumettre!

Tel avait été le lendemain de la crucifixion, et tel fut le surlendemain. Que s'était-il donc passé entre ces deux moments? La résurrection. Jésus était mort, il n'était donc pas le Messie; lui et ses disciples avaient été le jouet d'une illusion, d'une imposture... Et maintenant on vient d'apprendre que ce Jésus est sorti du sépulcre pour monter au ciel et s'asseoir à la droite du Père; la réalisation des promesses n'est donc que retardée; encore un peu de temps, et le roi d'Israël viendra des hauteurs célestes pour juger tous les peuples et accomplir toutes les prophéties!

Voilà toute la prédication des apôtres. Le livre des *Actes*, à chacune de ses pages, nous l'a conservée sous cette forme élémentaire et naïve: « Vous avez tué le Christ, annoncent les disciples aux Juifs, mais Dieu l'a tiré du tombeau pour l'élever au ciel, et c'est de là que vous le verrez revenir[1]. »

Je ne crains pas de le dire : nous saisissons ici le sens primitif d'une croyance qui depuis a été singulièrement défigurée.

Il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'au fait accidentel qui détermina cette croyance. Il y eut là des circonstances qui restent nécessairement et impénétrablement obscures. Il paraît que le tombeau dans lequel le corps de Jésus avait été provisoirement déposé fut trouvé vide. Avait-on placé le corps ailleurs? De pieux disciples l'avaient-ils emporté en Galilée? Voilà ce que nous ne saurons jamais. Quoi qu'il en soit, ce sépulcre vidé devint comme un trait de lumière. La foi, l'espérance, un moment déprimées, ne demandaient qu'un prétexte : elles rebondirent avec une inexprimable vivacité. Ce qui était d'abord une supposition devint, en un clin d'œil, une certitude; la conjecture de l'un fut aussitôt la persuasion de tous; il y

[1] *Actes des apôtres*, II, 32, 33; III, 15, 20, 21; V, 30, 31; X, 40-42; XVII, 31.

eut comme une révélation, comme une commotion électrique. Mais l'enthousiasme fut porté au comble lorsqu'on apprit que le Christ s'était montré! Oui, montré! Il était changé, semblait-il; la plupart du temps on avait eu quelque peine à le reconnaître; cependant il était apparu à Marie de Magdala, l'ancienne démoniaque, à Pierre, à Jacques, les disciples favoris; il avait été vu par les uns à Jérusalem, par les autres au bord du lac de Galilée, sur la scène des anciens et doux entretiens; ici, c'étaient des voyageurs qui l'avaient rencontré en route, là une grande foule, cinq cents personnes, qui avaient cru distinguer son image. Nous avons dans les Évangiles et dans une des lettres de saint Paul le récit d'un grand nombre de ces apparitions; ces relations sont loin de s'accorder, mais elles n'en expriment que mieux la nature du phénomène.

Au milieu de toutes ces apparitions, il est évident qu'on se représentait le Christ comme résidant au ciel. C'est de là qu'il venait et qu'il se montrait. Cela ne résulte pas seulement des passages que j'ai déjà cités, et où il est question de son « élévation. » La nature fantastique de ses visites, ces récits, d'après lesquels le ressuscité pénètre dans les chambres les mieux fermées, paraît et disparaît sans qu'on sache comment, tout cela indique assez qu'il n'est plus de cette terre. Où aurait-il demeuré d'ailleurs? Il ne vit pas avec ses

disciples, il ne les dirige pas, il se laisse voir d'eux de loin en loin et capricieusement. Mais ce qui est décisif, c'est que saint Paul place sur la même ligne, et regarde comme étant de même nature les premières apparitions de Jésus et celle dont il fut lui-même témoin près de dix ans plus tard, et à laquelle il rattachait sa conversion[1].

Il est donc certain que l'idée reçue, l'idée vulgaire de la résurrection du Christ, est complétement différente de l'idée primitive. On en est venu à considérer la résurrection comme un retour de Jésus à la vie naturelle et terrestre, comme une restauration du corps qu'il avait auparavant occupé, et le tout comme un miracle destiné à confondre l'incrédulité. Mais, dans l'origine, la résurrection n'était rien moins que cela. Elle consistait essentiellement dans l'élévation de Jésus au ciel. Elle se confondait avec ce que l'Église a appelé

[1] Une trace non moins significative de la manière dont la résurrection fut d'abord comprise se trouve dans un passage du quatrième Évangile. Jésus vient de sortir du sépulcre, il va monter au ciel, il n'est pour ainsi dire qu'en passant et pour un moment sur la terre; c'est alors qu'il est vu de Marie Madeleine et qu'il lui dit : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon père; mais va vers mes frères, et dis-leur que je monte vers mon père et votre père, vers mon Dieu et votre Dieu. » (Jean, xx, 17.) Il est singulier que ce passage n'ait jamais été ramené à son vrai sens.

la *sessio Christi ad dextram Dei*. Il fallait bien que le Fils de l'Homme sortît du sépulcre pour remonter vers le Père céleste; il fallait bien qu'il remontât vers le Père s'il devait revenir de là un jour; enfin, il fallait bien qu'il en revînt pour juger le monde s'il était le Messie. La résurrection de Jésus n'est autre chose que la conciliation de son caractère messianique avec sa mort; c'est, pour ainsi parler, l'expédient au moyen duquel la foi, d'abord battue, s'est retrouvée sur ses pieds et a triomphé dans sa défaite même.

L'origine de l'erreur qui a obscurci le sens primitif de la croyance à la résurrection, cette origine est facile à reconnaître. L'opinion devenue dominante provient du troisième évangéliste. Luc, sur ce point comme sur tous les autres, nous offre une tradition postérieure et altérée. C'est lui qui nous a représenté Jésus ressuscité comme vivant sur la terre, comme y restant pour instruire les disciples (*Actes*, I, 3), comme y demeurant pendant un temps déterminé, et enfin comme montant au ciel à la fin de quarante jours. Luc, en outre, il ne faut pas l'oublier, est le seul évangéliste qui parle de l'ascension [1], parce que c'est le seul qui assigne à Jésus un second séjour ici-bas. L'ascension était le complé-

[1] On sait que le dernier chapitre de Marc, depuis le ℣. 9, est une interpolation.

ment inévitable de la résurrection, du moment qu'on comprenait celle-ci comme le fait Luc. Mais au commencement il n'en était pas ainsi, et, pour la première génération des chrétiens, l'ascension s'était confondue avec la résurrection; l'ascension, c'était la résurrection même. Il n'est pas, sauf le troisième évangéliste, un seul des auteurs du Nouveau Testament qui n'entende la chose de cette façon.

Il n'en est pas non plus un seul qui n'exprime l'attente du retour prochain du Christ. C'est là, on ne saurait assez le dire, le fondement de la foi apostolique, la force de l'Église, le soutien du martyr. « Le Seigneur vient bientôt, » tel est le mot d'ordre des chrétiens. Saint Paul ne doute pas qu'il n'entende la trompette du jugement retentir avant sa mort. L'auteur de l'Apocalypse a fait ses calculs, et il a fixé la fin du siècle à trois ans et demi à partir du moment où il écrit. Cependant la génération passe, les disciples disparaissent, Jean expire le dernier dans un âge avancé. Grand étonnement! la parole du Seigneur a reçu un démenti. On se demande ce que sont devenues les promesses. Les incrédules hochent la tête. Mais la foi a toujours des ressources, au besoin même des subterfuges, parce que la foi a ses racines par delà les croyances, dans les profondeurs mêmes du cœur humain. On se fit peu à peu à la situation. L'Église se résigna à vivre et à durer. Les théologiens ex-

pliquèrent les textes, recoururent à l'allégorie. Encore un peu de temps, et l'attente d'un règne terrestre du Christ va devenir une doctrine malsonnante; on dédaignera les *chiliastes;* on en fera des hérétiques.

En résumé, deux choses sont certaines: la première, c'est que Jésus a fondé sa mission et son œuvre sur l'idée du Messie, avec tout l'accompagnement des notions apocalyptiques que cette idée emportait; la seconde, c'est que, en définitive, et à prendre les choses d'un peu haut, cette croyance messianique n'est pas l'essence de la doctrine de Jésus, elle n'en est que la manifestation historique, la forme accidentelle. Le fond de son enseignement, c'est ce qui est éternel, c'est la parole de pardon, la pitié pour le pécheur, l'amour du petit et du pauvre, la foi au Dieu qui est le père des hommes; le secret de sa puissance, c'est le spectacle d'une vie innocente et dévouée, le sacrifice volontaire de sa propre personne à la cause du bien et du vrai. Voilà ce que chacun sent aujourd'hui, et voilà ce qui marque profondément la distance qui nous sépare des siècles précédents. Au XVII^e^ siècle, la science se serait arrêtée tout court devant les questions que nous venons d'aborder. Au XVIII^e^, elle se serait empressée de saisir l'histoire en flagrant délit de mystification; Jésus, pour les philosophes, était tout simplement un faux Messie, et sa résurrection

une histoire de revenant. Il était réservé à la critique de notre temps d'être à la fois sévère dans l'étude des faits et équitable dans leur appréciation. A ses yeux, Jésus a été le Messie et a vaincu la mort dans un sens bien plus réel que celui auquel s'étaient attachés les premiers chrétiens. Ceux-ci ne voyaient en lui que le roi d'Israël, et il est devenu le sauveur et le consolateur des hommes. Ils s'arrêtaient à la résurrection du corps, et ils n'avaient aucune idée de la puissance avec laquelle la parole de leur maître allait briser la pierre du sépulcre pour se répandre sur la face du monde. Mais ce n'est pas encore assez dire: en distinguant ainsi entre le vrai royaume de Dieu et les rêves millénaires qu'il nous est devenu impossible de partager, nous savons aujourd'hui que nous obéissons à l'esprit de Jésus lui-même; et c'est lui, nous le reconnaissons, qui, par la vertu de sa propre conception religieuse, a fait éclater l'enveloppe sous laquelle celle-ci avait dû se produire.

V

TROIS MOIS APRÈS.

Il y a trois mois environ qu'a paru le volume de M. Renan. Il a depuis lors, comme on dit, passé beau-

coup d'eau sous les ponts, mais je ne sais s'il n'a pas passé encore plus d'injures sur le papier. Quel déluge, mon Dieu ! Quelle rivalité, ou plutôt quel accord ! Qu'il est touchant de voir se rencontrer, dans la fraternité de l'outrage, l'ignorance indignée du catholique et le dédain affecté du protestant, les insinuations du petit journal et les dénonciations de nosseigneurs les évêques, le barbouilleur de papier qui reproche à M. Renan de ne pas savoir l'hébreu, et l'orateur du congrès de Malines, qui trouve délicat de le signaler comme un protégé de César ! Comment se fait-il qu'au milieu de ces innombrables défenseurs de l'Église, il n'en soit pas un, je dis un seul, qui ait entrepris de discuter avec calme, en employant le langage tout uni de la science et de la raison? Si l'ouvrage de M. Renan est aussi nul qu'on le prétend, et si, d'un autre côté, la tradition dogmatique à laquelle il a porté atteinte est aussi certaine qu'on le proclame, il semble qu'il eût été facile de démontrer tout cela. Plus on aurait mis de mesure à cette réfutation, plus on lui aurait prêté de force. On aurait eu, en outre, l'avantage de prouver que le zèle religieux n'est pas nécessairement brouillé avec le bon goût et le bon ton. Mais non, on s'est mis en colère, et, comme il arrive d'ordinaire alors, on n'a plus eu qu'une envie, celle de dire à M. Renan des choses qui lui fussent aussi désagréables que possible.

C'est un curieux sujet d'étude et bien digne de l'attention du moraliste que l'animosité religieuse. Un homme diffère de nous sur des questions de foi; il l'avoue et il dit pourquoi; il est dans son droit apparemment; il est aussi libre de professer ses opinions que nous de professer les nôtres; s'il se trompe, c'est, comme en toute autre matière, et plus encore, si l'on veut, à ses risques et périls. Eh bien, non; cet homme qui peut nous contredire impunément en littérature, en politique, en philosophie, cet homme ne saurait avoir en religion d'autres pensées que les nôtres sans que nous le regardions aussitôt comme un ennemi, sans que nous le traitions comme un coupable.

D'où vient ce sentiment? Pourquoi cette colère? Pourquoi, sur un point spécial, une si sauvage impatience de la contradiction? La réponse n'est pas difficile. Il faut la chercher dans l'inertie morale qui nous est naturelle. Notre vie repose sur un certain nombre d'opinions et de principes que nous avons adoptés le plus souvent sans examen, mais qui ont pour nous la valeur d'axiomes, et auxquels nous recourons instinctivement, en toute discussion, comme au fondement de la certitude. Nous priver de ces points de repère au moyen desquels nous retrouvons en quelque sorte, à chaque instant, notre identité morale, c'est nous troubler dans le fond de notre être;

jeter le doute sur la confiance que méritent nos convictions élémentaires, c'est tout remettre en question pour nous ; c'est nous placer en face de problèmes que nous n'avons jamais envisagés, c'est nous imposer un examen difficile, importun, odieux. « Je n'aime pas qu'on attaque mes opinions, disait le docteur Johnson, parce que mon fagot est fait et, si l'on en ôte quelque chose, le lien se relâche. » Que sera-ce donc quand le lien se rompt et laisse échapper de toutes parts ces éléments de notre vie intérieure qu'il tenait réunis ? Comment la plupart des hommes ne s'irriteraient-ils pas, lorsqu'ils se voient mis en demeure de renoncer à des pensées qu'ils ont tenues pour chères ou sacrées, et, dans tous les cas, de se soumettre à un labeur intellectuel fait pour effrayer les plus hardis?

Je me souviens d'une très-belle déclaration de Channing. «Le peu que je sais, ainsi s'exprimait-il, je le dois au scrupule avec lequel j'ai toujours prêté l'oreille aux objections qui me venaient à l'esprit, lors même qu'il s'agissait des opinions pour lesquelles j'éprouvais le plus d'attrait, de celles auxquelles mon âme s'attachait le plus ardemment. C'est ainsi que je suis arrivé à une sérénité de croyance à laquelle il me semblait jadis impossible de parvenir ici-bas.» Tous les hommes, malheureusement, ne sont pas des Channing ; ils n'ont ni son énergie intellectuelle, ni son énergie morale,

ni ses lumières, ni sa droiture. Faute de quoi ils se sentent fort dépités lorsqu'on leur dit qu'ils se trompent, ou, ce qui revient au même, lorsqu'on pense autrement qu'eux : alors vient l'injure, ce soulagement naturel de la colère.

Je ne prétends nullement nier, on le voit, que cette répugnance pour les nouveautés en matière d'opinion ne soit jusqu'à un certain point fondée et légitime. Il en est de l'homme comme de la société : il ne saurait chaque matin remettre toutes les questions en question. Peut-être même lui est-il moins dangereux de suivre aveuglément la coutume que de manquer d'une règle fixe, et peut-être serait-il vain de demander cette règle fixe au libre examen. Qui dit examen dit critique, et la critique n'est pas dans ce monde pour construire, mais pour détruire. Est-ce à dire pour cela que la critique n'ait pas aussi ses droits, que l'innovation n'ait point son rôle ? Elle l'a si bien, que la vie des sociétés est attachée à la lutte des deux forces dont nous parlons. Il faut qu'il y ait des esprits hardis et qui reprennent tout en sous-œuvre, des esprits lents et qui résistent aux lumières nouvelles. Il faut que, dans le règne des intelligences aussi, il y ait des défenseurs de l'ordre et du progrès acquis, aussi bien que des hommes épris du progrès qui reste à accomplir. Il est bon que des tentatives aventureuses, telles

que celle de M. Renan, se fassent ; il est bon aussi, en un sens, qu'elles soient obligées de se mesurer avec la puissance de la tradition. Mais ce qui n'est pas bon du tout, et à aucun point de vue, c'est que le combat soit déshonoré, comme celui dont nous venons d'être témoins, par la frivolité, le dédain et l'outrage.

Je me suis laissé entraîner un peu loin de mon intention première, qui était de considérer le livre de M. Renan dans la perspective où quelques semaines d'intervalle l'ont placé. Il m'a paru qu'à cette distance, il ne serait pas impossible de dégager des impressions des juges compétents une impression en quelque sorte définitive. Je voudrais dire quels sont, dans la cause qui vient d'être plaidée, les points qui paraissent désormais acquis au débat.

Commençons par ce qu'il y a de plus général, la manière dont l'auteur a traité son sujet.

Le christianisme est un phénomène moral. Il se rattache à la religion des Hébreux, dans laquelle domine l'idée de l'obligation, celle de la loi, et que ce caractère sépare profondément des autres religions de l'antiquité. Toutes les paroles de Jésus qui nous ont été conservées se rapportent à la conduite du disciple, aux sentiments qui doivent inspirer et régler cette conduite. Chaque mot y tend au perfectionnement. L'idée religieuse proprement dite y est très-élevée, mais très-

simple. Il n'y a là ni jeux de l'imagination, ni spéculations de la pensée, ni profondeurs de mysticisme. Ce qui fait la grandeur incomparable de la religion du Christ, c'est précisément qu'étant une religion absolument morale, elle ne se trouve liée à aucune condition de temps ni de nationalité. Qu'a-t-elle apporté dans le monde ? Elle a apporté un idéal de la vie, la notion de la *sainteté,* notion qui était déjà familière aux hommes de l'Ancien Testament, mais qui, élevée encore en même temps qu'adoucie par le fils de Marie, qui, trempée en quelque sorte par lui de pleurs et de tendresse, s'est dès lors emparée à jamais de la conscience des hommes.

Voilà quel est l'esprit de la doctrine et de la mission de Jésus, voilà quel est l'ordre d'idées au sein duquel il faut se placer, si l'on veut rendre exactement le caractère du christianisme. M. Renan, lui, s'est placé à un point de vue différent, celui de l'artiste. Au lieu de mettre l'Évangile en regard de nos instincts moraux, il y a cherché de préférence le grand, le beau, j'allais dire le joli. Il a appliqué à la vie de Jésus des catégories purement esthétiques. Il en avait le droit, assurément. La première liberté de l'auteur est celle de ne faire que ce qu'il veut faire. On ne voit pas, après tout, pourquoi l'homme du monde et de l'art ne nous dirait pas, lui aussi, comment, vue du dehors, il juge une religion. Mais il faut avouer, d'autre part, qu'on

ne comprend véritablement les choses qu'en les appréciant d'après leur nature propre, les hommes qu'en se prêtant à leur génie, et même que le grand art est celui qui, en tout sujet, conforme son ton, son dessin, son style au caractère des faits qu'il reproduit.

Voilà, si je ne me trompe, le reproche que les admirateurs du livre de M. Renan ne peuvent s'empêcher de lui faire. En voici un autre, qui n'est point de même nature, mais qui ne manque pas non plus de gravité.

On ne peut aborder la vie de Jésus sans trouver au seuil une grosse question, celle de la valeur historique des livres qui sont les documents de cette histoire. Il y a, à cet égard, deux voies à suivre. On peut, d'un côté, en s'attachant aux renseignements que nous donnent les plus anciens Pères de l'Église, chercher à établir que les Évangiles sont bien les ouvrages des écrivains dont ils portent aujourd'hui le nom ; que les uns émanent des apôtres, les autres des disciples des apôtres, et que tous, par conséquent, ont l'autorité d'un témoignage très-ancien, très-direct, très-compétent. Mais il pourra se faire, d'un autre côté, que la critique trouve les renseignements des Pères eux-mêmes obscurs ou incertains, qu'elle les regarde comme insuffisants pour établir l'identité de nos Évangiles avec ceux dont cette haute antiquité a eu connaissance, et, en désespoir de cause, qu'elle renonce à ces stériles recher-

ches sur la paternité des livres dont il s'agit, pour ne regarder qu'au contenu de ces écrits, et décider de leur valeur par la seule cohérence interne et la vraisemblance de leurs relations.

Les conséquences de ces deux manières de voir seront nécessairement très-diverses. En effet, si l'on regarde les Évangiles, les trois premiers du moins, comme une œuvre en quelque sorte impersonnelle, comme une espèce de dépôt sédimentaire laissé par la tradition, comme une formation graduelle, populaire, et dans laquelle la légende a su se ménager une place considérable; — si, dis-je, l'on raisonne ainsi, rien n'empêche plus de mettre les récits merveilleux, incroyables, sur le compte de cette origine même. Nous avons devant nous un témoignage élastique qui se plie à tous les doutes, à toutes les conjectures, et qui ne se brise jamais entre nos mains, parce que nous ne lui demandons jamais que ce qu'il peut nous donner. Mais il n'en est plus ainsi, du moment que l'on s'imagine avoir devant soi des témoins oculaires de l'histoire évangélique, les récits des propres compagnons de Jésus, ou seulement les souvenirs des disciples de ses disciples. La position du critique est dès lors complétement changée. Il a affaire à des récits de prodiges, à des histoires de flots apaisés et de morts rappelés à la vie, et ne pouvant plus expliquer ces relations

par les habitudes bien connues de la tradition, se trouvant face à face d'un écrivain qui vous dit : J'ai vu et j'ai entendu, l'historien se voit contraint de recourir à la supposition de quelque fraude. Les sœurs de Lazare, pense-t-il, l'auront fait passer pour mort ; Jésus lui-même se sera, bien que malgré lui, prêté à des supercheries. On voit maintenant comment M. Renan a été conduit, par ses vues sur l'authenticité des Évangiles, à des hypothèses qui n'ont pas seulement scandalisé les fidèles, mais qui, c'est ma ferme persuasion, ont gratuitement méconnu la naïveté et la pureté du prédicateur de la Galilée.

Ceci nous conduit à un autre point encore. Il est dans la nature des choses que le prophète, le novateur religieux, ne soulève pas tout d'abord l'opposition qui se formera ensuite contre lui, et qui, allant en grossissant, finira peut-être par l'écraser. Il dut en être ainsi de Jésus surtout, qui se disait venu, non pour abolir, mais pour accomplir ; qui, au commencement du moins, ne prétendait point renverser les croyances de son peuple, mais plutôt les confirmer ; qui, d'ailleurs, il est vraisemblable, ne se reconnut pas, ne se proposa pas, dès le premier jour, comme le grand libérateur, et par conséquent ne fut point tout de suite une cause de scandale. Il y eut donc une gradation dans les idées de Jésus, gradation qui correspondit aux développements de sa destinée, aux péripéties de la lutte qu'il

avait engagée avec les puissances du mal. Nos Évangiles, malgré l'absence d'ordre chronologique, ont conservé quelques traces de cette marche des choses. A mesure qu'on avance dans le récit, et surtout lorsqu'on arrive à Jérusalem et aux jours de la Passion, on voit frémir sur les lèvres du saint martyr des reproches plus pressants, des invectives plus véhémentes. C'est sur l'observation de ce fait que repose l'interprétation que M. Renan nous a donnée de la vie de son héros. Il est parvenu ainsi, nous l'avons reconnu, à nous présenter un Jésus infiniment plus vraisemblable et plus vivant que celui de la tradition. Reste à savoir, toutefois, si l'auteur n'a pas un peu plié les textes, s'il n'a pas un peu outré les contrastes, s'il n'a pas tour à tour trop amolli ou trop forcé l'image du maître, si, par exemple, entre le *charmant docteur* du début et le *géant colossal* du dénoûment, entre le Jésus si serein et si délicieux des premiers jours et le thaumaturge de la fin, dominé par les exigences de son rôle, emporté, fanatique, — si, dis-je, entre ces deux personnages, il n'y a pas une contradiction que toute l'opposition des habitants de Jérusalem ne parvient pas à expliquer.

Telles sont les objections qu'a suggérées à plus d'un lecteur l'étude du livre de M. Renan. L'impartialité me faisait un devoir de les signaler. Et pourtant il faut avouer que le péril n'était pas ici dans la réticence.

Dirai-je mon impression? L'opinion, en ce qui concerne la *Vie de Jésus*, n'a péché par rien moins que par la faiblesse. A part les personnes dont la piété a été offensée, et à ne prendre que celles qui semblaient libres du parti pris, il ne semble pas que le public ait montré à l'auteur une sympathie bien cordiale ni une appréciation bien intelligente. L'ouvrage a eu un grand succès de curiosité, il a excité de vives admirations; mais en somme on a plutôt été rigoureux à son égard. La plupart des lecteurs se sont arrêtés à de petites objections, à des défauts de manière, à des inexactitudes de détail telles que tout savant peut en laisser échapper, à des indécisions et des contradictions auxquelles la sincérité même de M. Renan l'expose plus qu'un autre; on s'est buté à tout cela, et l'on a méconnu le grand caractère de l'ouvrage, je veux dire cette tentative d'un écrivain qui, pour la première fois, et en quelque sorte d'un seul coup, a fait passer la vie de Jésus du domaine de la controverse à celui de la narration, du terrain de la théologie à celui de l'histoire. Eh bien, c'est là quelque chose de considérable, et qui restera. Il y avait deux Christ avant le livre de M. Renan : l'un, celui de la croyance populaire, entouré d'une auréole sous l'éclat de laquelle on ne distinguait plus les traits de l'humanité; l'autre, celui des théologiens, qui s'était comme atténué et perdu dans les minuties d'une enquête sans

fin. Chose étrange, et que n'ont assez vue ni les adversaires ni les partisans de M. Renan : c'est lui qui, le premier, a fait rentrer Jésus dans le droit commun de l'histoire, et par conséquent dans la réalité. Il a rendu ainsi au christianisme, au christianisme durable, au christianisme spirituel, un service qu'il eût été vain d'attendre de l'orthodoxie. Le Christ de M. Renan n'est peut-être pas complétement authentique; il n'est pas cohérent dans tous ses traits, vraisemblable dans toute son individualité; mais il est possible, il se tient debout : c'est une personne. Or, c'est là ce qui importait. Ne nous lassons pas de le répéter, en effet : les croyants avaient si bien réussi dans leur apothéose que le monde les avait pris au mot et s'était fait de Jésus une conception toute mythologique. Plus sa place avait grandi dans le ciel, moins on était disposé à tenir compte de son existence terrestre. Il était Dieu, passe; mais il n'était pas bien sûr qu'il eût jamais été homme.

Au milieu des ardentes controverses suscitées par l'ouvrage qui nous occupe, il me semble qu'on n'a pas non plus assez rendu justice au génie de l'écrivain. On a reconnu sans doute que le livre était beau : éloge banal et qui ne signifie pas ici grand'chose ! Il y a plus dans ce livre que de l'éloquence et du bien dire; le bonheur de l'expression n'y fait qu'un avec la force de la pensée, la vérité du sentiment et la profondeur

des vues. Il me serait facile d'en donner une foule d'exemples.

« Jésus ne faisait à ses disciples aucun raisonnement ; il n'exigeait d'eux aucun effort d'attention. Il ne prêchait pas ses opinions, il se prêchait lui-même. »

« La persuasion qu'il ferait régner Dieu s'empara de son esprit d'une manière absolue. Il s'envisagea comme l'universel réformateur. »

« Il est probable que, dès ses premiers pas, il s'envisagea avec Dieu dans la relation d'un fils avec son père. Là est son grand acte d'originalité. Dieu conçu immédiatement comme Père, voilà toute la théologie de Jésus. »

« La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus. »

Tout cela est également frappant comme justesse d'intuition historique et comme vérité de l'expression. Il serait bon que les pédants le comprissent : on peut écrire de gros et savants livres sur la vie de Jésus, et y jeter moins de lumière que ne fait un seul de ces passages tout ensemble si simples et si profonds.

J'en dirai autant de la manière dont l'auteur apprécie l'œuvre du prophète de Nazareth, en reconnaît le sens intime, en signale la vertu éternelle. « Avoir fait de la pauvreté un objet d'amour et de désir, écrit

M. Renan, avoir élevé le mendiant sur l'autel et sanctifié l'habit de l'homme du peuple, est un coup de maître dont l'économie politique peut n'être pas fort touchée, mais devant lequel le vrai moraliste ne peut rester indifférent. L'humanité, pour porter son fardeau, a besoin de croire qu'elle n'est pas complétement payée par son salaire. Le plus grand service qu'on puisse lui rendre est de lui répéter souvent qu'elle ne vit pas seulement de pain. »

Et encore : « Grâce à Jésus, l'existence la plus terne, la plus absorbée par de tristes et humiliants devoirs, a eu son échappée sur un coin du ciel. Dans nos civilisations affairées, le souvenir de la vie libre de Galilée a été comme le parfum d'un autre monde, comme *une rosée de l'Hermon* qui a empêché la sécheresse et la vulgarité d'envahir entièrement le champ de Dieu. »

Je ne crois pas qu'il soit possible de mieux dégager la conception du grand réformateur religieux, de lui mieux assigner toute sa portée idéale.

Ailleurs, ce sont des réflexions pénétrantes, de fines et hardies généralisations, des principes tirés d'une connaissance profonde des choses humaines. Ainsi le mot si juste et qui a tant scandalisé les sots : « L'histoire est impossible si l'on n'admet hautement qu'il y a pour la sincérité plusieurs mesures. » Et cet autre : « Pour

nous, race profondément sérieuse, la conviction signifie la sincérité avec soi-même. Mais la sincérité avec soi-même n'a pas beaucoup de sens chez les peuples orientaux, peu habitués aux délicatesses de l'esprit critique. » Ou bien encore : « Toute idée pour réussir a besoin de faire des sacrifices; on ne sort jamais immaculé de la lutte de la vie.» —«Toutes les grandes choses, rappelle encore M. Renan, ont été accomplies au nom de principes absolus. Un philosophe critique eût dit à ses disciples : Respectez l'opinion des autres, et croyez que personne n'a si complétement raison que son adversaire ait complétement tort. Mais l'action de Jésus n'a rien de commun avec la spéculation désintéressée du philosophe. » C'est ainsi, par des traits de ce genre, que l'écrivain nous ramène sans cesse au véritable point de vue de l'histoire, à celui où l'absolu même ne paraît plus que l'une des formes du relatif.

Je ne me lasse point de citer. M. Renan, dans son style contenu, atteint quelquefois au sublime, à celui qui ne consiste pas seulement dans la magnificence de la phrase, mais avant tout dans l'élévation extrême de la pensée. Quelle page, par exemple, que celle où il décrit les joies des premiers disciples! «Combien dura cet enivrement? On l'ignore. Nul, pendant le cours de cette magique apparition, ne mesura plus le temps qu'on ne mesure un rêve. La durée fut suspendue;

une semaine fut comme un siècle. Mais qu'il ait rempli des années ou des mois, le rêve fut si beau que l'humanité en a vécu depuis, et que notre consolation est encore d'en recueillir le parfum affaibli. Jamais tant de joies ne souleva la poitrine de l'homme. Un moment, dans cet effort, le plus vigoureux qu'elle ait fait pour s'élever au-dessus de la planète, l'humanité oublia le poids de plomb qui l'attache à la terre, et les tristesses de la vie d'ici-bas. Heureux qui a pu voir de ses yeux cette éclosion divine, et partager, ne fût-ce qu'un jour, cette illusion sans pareille! Mais plus heureux encore, nous dirait Jésus, celui qui, dégagé de toute illusion, reproduirait en lui-même l'apparition céleste, et, sans rêve millénaire, sans paradis chimérique, sans signes dans le ciel, par la droiture de sa volonté et la poésie de son âme, saurait de nouveau créer en son cœur le vrai royaume de Dieu!» L'avouerai-je? cette page me paraît une des choses considérables de la littérature contemporaine.

La phrase suivante a un autre genre de beauté. « Nos hésitations, écrit M. Renan, nos hésitations, nos doutes ne l'atteignirent jamais. Ce sommet de la montagne de Nazareth, où nul homme moderne ne peut s'asseoir sans un sentiment inquiet sur sa destinée, peut-être frivole, Jésus s'y est assis vingt fois sans un doute.» Assurément, je ne voudrais pas ici, en un si grave

sujet, introduire l'expression d'un sentiment trop individuel, et cependant je ne puis m'empêcher de dire avec quelle émotion j'ai toujours relu ces lignes. Je me sens chaque fois comme porté sur ces sommets d'où l'œil embrasse les grands espaces, comme livré, sur la vie et le monde, à ces pensées mélancoliquement incertaines qui sont le charme et la terreur de l'âme. Passé et avenir, doute et croyance, les grandes solutions qui ont satisfait nos pères et qui sont remises aujourd'hui en question, la nature de l'homme, le mystère de la destinée, l'éternel *pourquoi*, l'éternel *peut-être*, autant d'abîmes que l'artiste a entr'ouverts devant nous d'un trait de plume. Et que de mots de ce genre dans les pages de M. Renan, mots jetés au hasard, mais où s'exprime tour à tour et la philosophie qui cherche à se rassurer sur le but divin que poursuit le monde, et la poésie, une poésie tout ensemble douce et amère, des notes qui vont éveiller un écho dans le plus profond de la conscience humaine, et que l'on se répète tout bas avec des rêveries infinies !

Oh ! qu'il faut que les passions religieuses soient aveugles pour que la critique ait relevé avec tant d'âpreté quelques fautes de goût ou d'érudition, et soit restée insensible à de si exquises beautés littéraires !

V

UNE NOUVELLE TRADUCTION DU NOUVEAU TESTAMENT[1].

Il vient de paraître à Genève un livre qui n'est pas seulement un de ces ouvrages distingués comme cette ville s'est toujours honorée d'en produire, mais un livre qui fera époque. Ce livre s'adresse à la fois aux savants et aux ignorants; il satisfait à toutes les exigences de la science, et il est en même temps destiné à exercer une action considérable sur les habitudes religieuses du protestantisme. L'ouvrage dont je ne crains

[1] *Les livres du Nouveau Testament, traduits pour la première fois d'après les textes les plus anciens*, avec les variantes de la Vulgate latine et des manuscrits grecs jusqu'au x^e^ siècle, les citations de l'Ancien Testament suivant le texte hébreu et la version des LXX, par Albert Rilliet, ancien professeur à l'Académie de Genève. 1860.

pas de parler en ces termes est la traduction du Nouveau Testament dont M. Albert Rilliet a récemment publié la dernière partie.

Pour faire comprendre l'importance que j'attache à ce travail, il faut en faire sentir la nouveauté, et pour cela il est nécessaire d'entrer dans quelques détails.

La première question que le traducteur du Nouveau Testament soit conduit à se poser est une question qui trouble fort peu l'esprit des lecteurs, mais qui n'en est pas moins très-importante et très-embarrassante : Je vais traduire le Nouveau Testament, mais où en trouverai-je le texte authentique? En effet, ne possédant plus les autographes des écrivains sacrés, nous en sommes réduits à des copies manuscrites. Ces manuscrits sont nombreux, et, comme il est aisé de le concevoir, il n'en est pas deux qui ne diffèrent l'un de l'autre sur un grand nombre de points. La plupart de ces différences, il est vrai, n'affectent pas le sens, mais il en est quelques-unes qui ont de la gravité et beaucoup qui ont de l'intérêt. On comprend maintenant la question. Nous n'avons plus le texte primitif, authentique, mais seulement des textes qui s'en rapprochent plus ou moins, et cela dans une mesure inconnue et indéterminable, des manuscrits qui nous embarrassent tout ensemble par leur nombre et par leurs différences. Encore une fois, que ferons-nous? Suivrons-nous l'un

au détriment de tous les autres? Les prendrons-nous tous pour les combiner et les corriger l'un par l'autre?

C'est ce dernier parti qui a d'abord paru le plus naturel, et c'est celui auquel on s'est arrêté jusqu'à nos jours. Sauf quelques *fac-simile*, sauf une ou deux exceptions récentes, toutes les éditions du Nouveau Testament grec nous présentent un texte formé de leçons puisées dans les divers manuscrits, au gré des divers éditeurs. C'est dire que l'appréciation individuelle de chacun de ces éditeurs a présidé à leur travail, et que leurs éditions présentent entre elles autant de différences que les manuscrits eux-mêmes. L'incertitude naturelle des choses se trouve ainsi augmentée de l'arbitraire des doctes. De là l'embarras du traducteur. De toutes ces éditions, laquelle suivra-t-il? Prendra-t-il Lachmann, Tischendorf, tel autre encore? S'il choisit le travail de l'un de ces savants, le prendra-t-il à l'aveugle et de confiance? Mais il n'en a pas le droit. Ou le contrôlera-t-il et le corrigera-t-il? Ce sera alors une nouvelle édition, un nouveau texte après tant d'autres.

Il est vrai que pendant longtemps l'Église n'a point connu ces difficultés. L'usage, secondé par l'assoupissement de l'esprit critique, avait donné sa consécration à un texte formé par Érasme et répandu par les presses des Elzevirs. C'est ce travail, connu sous le nom de *texte reçu*, qu'ont suivi les auteurs de nos versions

françaises du Nouveau Testament. Or il se trouve que ce texte a été formé sur des manuscrits peu nombreux et sans valeur, et, qui plus est, qu'il a été formé avec une extrême précipitation et des procédés de fabrication vraiment inqualifiables. Il ne peut plus désormais être question du texte reçu. Le traduire aujourd'hui ce serait offrir au public un travail frappé d'un vice radical, ce serait lui donner volontairement un produit inférieur et altéré.

M. Rilliet s'est posé la question avec netteté et l'a résolue de la manière la plus simple en apparence, mais en réalité la plus neuve et la plus ingénieuse. Partant du principe que la copie la plus ancienne a le plus de chances d'être conforme à l'original perdu, il nous a donné la traduction d'un manuscrit célèbre, celui du Vatican, lequel remonte au IV^e^ siècle. Ce manuscrit étant incomplet, les lacunes en ont été comblées au moyen du manuscrit qui le suit dans l'ordre d'ancienneté. Ainsi nous avons enfin un objet d'étude fixe et déterminé; le lecteur sait désormais ce qu'on lui offre et ce qu'il a sous les yeux. Mais ce n'est pas tout : comme la supériorité du manuscrit du Vatican n'est que relative, comme son autorité ne saurait, dans aucun cas, trancher péremptoirement les questions, il importait de mettre chaque fois devant le lecteur tous les éléments d'un jugement. C'est ce qu'a fait notre tra-

ducteur en rassemblant au bas des pages les *variantes* fournies par tous les manuscrits antérieurs au x^e^ siècle c'est-à-dire les différences qui subsistent entre ces manuscrits et celui qui sert de base à la traduction.

Le résultat du système suivi par M. Rilliet, on ne saurait se le dissimuler, est de choquer quelques habitudes. Il est manifeste que ce système introduit un élément d'incertitude et de discussion là où le texte reçu et les versions qui le suivaient entretenaient le lecteur dans l'illusion d'une possession incontestée. Il est même des passages qui ont disparu du texte pour ne plus trouver place que dans les variantes, par exemple, la fin de l'Évangile de saint Marc, et, dans saint Jean, l'histoire de la femme adultère et le passage dit des trois témoins. Si le public religieux était tenté de s'en plaindre, nous ne connaissons, il faut bien l'avouer, aucun moyen de le consoler. Le traducteur nous a placés en face des faits, c'est-à-dire de la vérité, ou du moins des éléments entre lesquelles il s'agit de démêler la vérité. Assurément on ne pouvait lui demander plus; quelqu'un, par hasard, oserait-il lui demander moins?

Nous n'avons encore parlé que des principes suivis par M. Rilliet; hâtons-nous d'ajouter que l'excellence de l'exécution répond, dans son travail, à la justesse des principes. Sa traduction est l'ouvrage tout ensemble d'un excellent helléniste et d'un écrivain auquel

les ressources de la langue française sont parfaitement familières. Sa version est rigoureusement fidèle sans devenir jamais barbare. Elle évite également les deux extrêmes du décalque servile et de la paraphrase. Si elle ne satisfait pas tout le monde, c'est que chacun applique à une œuvre de ce genre une mesure différente. Il est des lecteurs qui voudraient pouvoir lire saint Paul comme on lit un auteur moderne, sans trouver de soubresauts dans sa logique ni d'irrégularités dans sa phrase. On ne sait pas assez que la littérature grecque n'offre rien d'aussi difficile à rendre que telle page du Nouveau Testament, et par exemple que la deuxième Épître aux Corinthiens. Le fait est qu'il y a plusieurs systèmes de traduction, que chacun de ces systèmes a ses droits, enfin que celui auquel s'est rangé M. Rilliet est, après tout, le plus sûr, comme il est le plus conforme aux habitudes des lecteurs du Nouveau Testament. Il y a place sans doute, à côté de ce travail, pour une version un peu plus libre, un peu plus hardie, mais cette version serait une œuvre nouvelle, et qui ne pourrait, en aucun cas, tenir la place de celle que nous nous félicitons aujourd'hui de posséder.

L'auteur ne s'est pas contenté de traduire, il a entouré le texte sacré de toute la lumière possible, en y joignant des notes et en plaçant en tête de chaque livre une *division* ou sommaire analytique. Ces sommaires,

rédigés avec un soin admirable, sont parfois tout un commentaire. Je renvoie le lecteur, pour expliquer ma pensée, à l'Évangile de saint Jean et à l'Apocalypse. Quant aux notes, elles renferment les détails historiques et archéologiques nécessaires pour comprendre le texte, et présentent des données sûres et précises. Une carte géographique complète ces renseignements.

Il est une autre classe de notes plus neuves encore, et, s'il est possible, plus intéressantes. Elles portent sur les passages de l'Ancien Testament si fréquemment cités, soit expressément, soit par voie d'allusion, dans les écrits du Nouveau Testament. Ces notes présentent en regard la traduction littérale de l'original hébreu et celle de la version grecque des Septante, plus familière que l'original même aux écrivains apostoliques. Le lecteur peut juger ainsi, en quelque sorte d'un seul coup d'œil, dans quelle mesure la citation diffère ou se rapproche des textes cités.

Au milieu de tant de secours apportés à l'intelligence de l'Écriture, nous n'avons trouvé qu'une omission à signaler. Il nous semble que M. Rilliet aurait dû fournir une double traduction des passages qui en sont susceptibles, et sur lesquels le commentateur le plus exercé, le traducteur le plus résolu ne peut arriver à une conviction entière. Ces passages sont nombreux, et le soin même avec lequel l'auteur a partout fait disparaître ses

vues personnelles derrière le fait historique semblait exiger un complément de ce genre.

Analyser le travail de M. Rilliet, c'est en faire comprendre l'importance. Dire ce qu'il est, c'est dire ce qu'il vaut. Nous n'avons pas seulement ici une belle traduction du Nouveau Testament, nous recevons en même temps, et pour la première fois ainsi réunis, un texte, une version et des éclaircissements, le tout témoignant jusque dans les plus petits détails de la maturité des vues, de la fermeté de l'esprit, d'une alliance bien rare de l'érudition et du talent.

La traduction du Nouveau Testament par M. Rilliet est une œuvre qu'on peut nommer à côté de l'*Éducation progressive* et du *Traité d'électricité*, l'une de ces productions, veux-je dire, qui distinguent un pays, qui rappellent que, malgré ses vicissitudes politiques, Genève n'a point oublié ses antiques traditions et sait maintenir son rang dans le monde de la science et de la pensée. Je ne sais si mon langage ne devient pas ici plus personnel qu'il ne convient, mais je ne puis m'empêcher d'ajouter que les titres de gloire de Genève ne sont pas seulement chers à ses enfants; ils le sont aussi à ceux qu'elle a accueillis comme des enfants, et s'il en est qui se voient obligés de la quitter après un long commerce et de douces habitudes, ceux-là se plaisent tout particulièrement à la couronner dans leur cœur

de ce qui l'honore et l'embellit. Ils lui souhaitent beaucoup de pacifiques triomphes. Ils font des vœux ardents pour sa prospérité et sa liberté. Ils partent tout pleins de reconnaissance et d'affection, et, se rappelant l'hospitalité dont ils ont joui, ils aiment à s'écrier avec Scaliger :

Geneva quæ me patriæ exulem terræ
Blanda atque amica caritate fovisti.

Genève, septembre 1860.

VI

UN SYSTÈME DU MONDE MORAL[1].

Le livre de M. Lambert se recommande à l'attention par plusieurs genres de mérite. Et d'abord, ce livre s'occupe de la destinée humaine, c'est-à-dire, entre tous les sujets, de celui qui nous touche de plus près. D'où venons-nous et où allons-nous? Grave question, qui est née avec les premières lueurs de l'intelligence dans l'esprit du premier homme, qui, depuis lors, s'est posée sans cesse de nouveau et sous toutes les formes, que toutes les philosophies et toutes les religions ont cherché à résoudre, et qui, il faut bien le reconnaître, n'est pas encore résolue, s'il est vrai que l'acquiescement général soit la marque d'une solution définitive.

L'Église répond à la question; elle y répond avec

[1] *Le système du monde moral*, par Ch. Lambert. 1862.

précision et autorité; mais sa réponse s'adresse à la foi et la suppose. Le rationalisme, de son côté, s'efforce de trouver une solution qui, tirée du seul fonds de l'humanité, de sa raison, de sa conscience, ait une portée universelle; malheureusement il se trouve que ces efforts n'aboutissent qu'à des conjectures, et que la tâche est toujours à recommencer. Nous en avons eu de nos jours même plusieurs exemples. On se rappelle la tentative de M. Jean Reynaud pour jeter de nouvelles lumières sur l'origine et l'avenir de l'âme humaine. Le livre de M. Lambert est un essai du même genre, sauf qu'il est plus franchement rationaliste, qu'il suit une méthode moins arbitraire, qu'il porte un caractère en quelque sorte moins mythologique, et qu'il est ainsi, de toute manière, plus propre, sinon à nous révéler un secret que la sagesse humaine poursuit depuis si longtemps, du moins à nous indiquer quelles sont les conditions de la recherche et les chances du succès.

Le travail de M. Lambert se distingue par un autre mérite. L'auteur a agrandi la question, ou, pour mieux dire, il en a embrassé tous les termes, il l'a acceptée dans toute l'étendue que lui donne la science moderne. La philosophie s'est trop longtemps enfermée dans le cercle d'une psychologie étroite ou d'une métaphysique abstraite. Ce n'est pas par des raisonnements sur l'es-

sence de l'âme, sur son immatérialité, son indivisibilité, qu'on peut arriver à des résultats bien solides. Ce n'est pas davantage en isolant l'homme de cette nature à laquelle il tient par tant de côtés. L'étude de l'âme, telle qu'on l'entend aujourd'hui, n'est plus qu'une partie de l'étude de l'homme; l'étude de l'homme, à son tour, n'est plus qu'une partie de l'étude générale de la nature, et celle-ci n'embrasse pas seulement les conditions actuelles du globe, mais aussi l'histoire de la formation de la terre, et jusqu'à ses rapports avec l'ensemble de l'univers. La portion la plus originale et la plus intéressante du livre de M. Lambert est précisément celle dans laquelle il rattache ses spéculations sur la destinée future de l'humanité aux découvertes et aux hypothèses de la science sur l'origine de la vie. Il faut savoir gré d'ailleurs à l'écrivain de n'avoir point reculé devant celles des conclusions de la pensée moderne qui semblaient le plus difficiles à concilier avec son propre système. L'auteur est un spiritualiste convaincu; son livre repose sur le principe de l'immatérialité de l'âme, et s'applique à prouver l'immortalité de celle-ci; et, toutefois, il a hardiment pris son point de départ dans des doctrines qui passent pour incompatibles avec un pareil enseignement. « De nos jours, écrit-il, c'est au matérialisme le plus exigeant et le plus positif que toute doctrine spiritualiste éclairée et pru-

dente doit emprunter ses armes. » Quelque jugement que l'on porte sur les concessions faites par l'écrivain aux théories des naturalistes contemporains, on ne peut méconnaître que la question a fait un pas du moment qu'elle se pose avec cette liberté d'allures.

On peut considérer l'ouvrage de M. Lambert de deux manières : ou bien comme un système du monde dans lequel la question de l'immortalité ne vient qu'à sa place et par manière de dénoûment; ou bien, au contraire, comme une thèse accompagnée de preuves et de développements, une démonstration de la vie à venir, dans laquelle le système du monde ne joue d'autre rôle que celui d'un argument principal. C'est de cette dernière façon, je le crois, qu'il convient, au fond, d'envisager le livre. Ce livre est avant tout une hypothèse à l'appui de l'existence future de l'homme, et l'auteur a tout l'air de n'avoir imaginé sa cosmologie que pour les intérêts de sa cause. De sa cause, ai-je dit; il faudrait dire de sa croyance. Il y a de la foi dans notre philosophe; il y a de la ferveur religieuse, et jusqu'à des besoins de prosélytisme. « Ah ! s'écrie-t-il quelque part, que ne m'est-il possible de faire voir à tous les yeux, aussi clairement qu'aux miens, ce que serait une société instruite et croyante, dont le mobile moral serait l'*immortalité facultative !* »

Cette dernière expression m'avertit qu'il est temps

de passer à l'exposition des idées de M. Lambert. Je ne me ferai point scrupule de les présenter dans un ordre un peu différent de celui auquel il s'est astreint lui-même. L'arrangement de son livre laisse beaucoup à désirer en ce qui concerne la simplicité, et, par conséquent, la clarté.

Commençons par remonter jusqu'à l'époque où la vie est devenue possible sur le globe refroidi. Prenons une molécule pourvue de ses affinités. N'admettons d'autre agent que des conditions physiques nécessairement fort diverses de celles que nous connaissons aujourd'hui, et des combinaisons chimiques déterminées par ces conditions. Ainsi régie, l'affinité produit un courant; ce courant se localise, il devient une force, et cette force devient modificatrice à son tour. Bientôt le phénomène primitif se complique. La vie jaillit enfin par une sorte de génération spontanée. La vie, ce n'est d'abord que la cellule vitale; plus tard, ce sera un commencement d'organisme; puis la plante et l'animal se sépareront; puis enfin l'animal, pour ne parler que de lui, s'élèvera des formes inférieures jusqu'à l'homme. « J'admets, nous dit l'auteur, j'admets aussi nettement que possible que l'espèce humaine a traversé, sous diverses formes, tous les âges géologiques, et que son humble origine se confond avec l'origine commune à toute la nature animée. »

Le lecteur ne verra pas sans intérêt comment M. Lambert s'explique la succession des êtres. « Si de faibles différences physiques exercent aujourd'hui une telle influence sur l'économie animale et végétale que, pour tel ou tel des organismes actuels, les conditions du développement normal, ou même de la vie sont une simple question de latitude plus élevée; quels puissants effets organiques n'ont pas dû produire et fixer des périodes se succédant avec des différences incomparablement plus grandes, non-seulement dans les conditions physiques, mais aussi dans les conditions chimiques, bien plus modificatrices encore! Un nombre énorme d'individus de toutes les espèces a dû périr au milieu de chacun de ces cataclysmes effroyables qui ont servi de transition d'une période à l'autre; quelques-uns y ont échappé, sans doute; mais, parmi ceux-ci, combien s'en est-il trouvé qui ont pu s'accommoder du sol nouveau que les mers venaient de laisser à sec, et de la composition nouvelle des eaux, des substances alimentaires et de l'élément respirable? Assurément, pour beaucoup d'entre eux, la vie n'a plus été qu'un acheminement plus ou moins rapide à la mort; et si quelques-uns sont parvenus à se reproduire dans ces conditions défavorables, leur espèce a dû subir un inévitable déclin qui, au bout de quelques générations, s'est sans doute exprimé par des caractères d'infério-

rité, la plaçant, dans l'échelle des êtres, à un échelon différent de celui qu'elle y occupait auparavant. Mais si, au contraire, parmi les survivants, il s'en est trouvé aux tendances organiques desquels les conditions nouvelles étaient favorables, l'effet inverse a dû se produire : le développement individuel a dû atteindre un plus haut degré de perfection ; des organes, peut-être rudimentaires et inutiles durant la période antérieure, ont dû peu à peu entrer en fonctions, en rendant plus spéciales et par là même plus parfaites les fonctions des autres organes : ce qu'une seule génération n'a pu mener au degré définitif que les conditions nouvelles devaient permettre d'atteindre, les générations successives n'ont pas tardé à le réaliser. Il a dû se produire ainsi, pour des espèces entières, un fait analogue à celui qui caractérise chaque pas de l'épigénèse individuelle, et certaines espèces ont pris le pas, en fait de dignité organique, sur d'autres qui jusque-là leur avaient été supérieures. Au lieu d'affecter seulement les individus et les espèces, ces causes modificatrices, fortifiées par les effets réunis de plusieurs périodes consécutives, ont pu s'étendre à un genre, à un ordre, à une classe, à un embranchement tout entier, et finir par bouleverser de fond en comble toutes les hiérarchies organiques. Dans tous les cas, il doit paraître évident que les agents modificateurs amenés par chaque

cataclysme n'ont eu besoin, pour produire tous leurs effets, que d'un temps relativement fort court; en sorte que, si l'on pouvait dresser un tableau chronologique du développement général de l'organisme, les formes transitoires, exprimant les rapides phases d'une de ces modifications sur lesquelles une longue période de calme venait ensuite poser son sceau, ne devraient y occuper qu'une imperceptible place. »

Il est temps de nous occuper de l'homme. L'homme est un animal, mais il y a deux ordres d'animaux : la bête et l'homme. Tout animal est doué d'un mécanisme organique; il a une intelligence; il est enfin animé d'une force que l'auteur appelle force animale, et qui est destinée à diriger l'activité vers la conservation et le développement du corps. L'activité animale tend au moi; elle constitue une force *centripète;* elle se résume en un mot : l'égoïsme. Tout cela se retrouve dans l'homme. L'homme est un animal complet, mais il est aussi quelque chose de plus; outre la force animale, il en a une autre, la force morale, que l'on peut appeler *centrifuge* ou d'expansion, et qui tend à développer une individualité immatérielle, une vie supérieure, toutefois non pas fatalement, car l'homme est libre, mais par l'effet d'une action volontaire.

On entrevoit d'ici comment l'auteur pose le problème de l'immortalité, et comment il le résout. Si

l'intelligence et la volonté constituent dans l'homme une vie purement immatérielle, il n'y a aucune raison pour que cette vie se termine par celle du corps. Mais, d'un autre côté, comme le développement de cette vie immatérielle est un effet de la volonté, l'homme ne sera pas nécessairement immortel; il ne le sera que s'il le veut bien, s'il fait usage de sa volonté pour faire triompher en lui les penchants moraux sur les penchants égoïstes, s'il s'élève au-dessus de la vie animale et finit ainsi par s'en affranchir. En d'autres termes, l'immortalité est facultative.

Ici viennent se placer les vues de l'auteur sur l'avenir de la race humaine. Le progrès intellectuel est limité comme les ressources mêmes que notre globe offre à notre activité; la conséquence en est que le jour viendra où la carrière terrestre de l'intelligence sera close, où l'art s'épuisera à son tour, où l'attrait de l'inconnu aura disparu, où l'âme s'épuisera dans des aspirations sans but. L'espèce cessera alors de se reproduire et ne tardera pas à prendre fin. En même temps, le monde physique, déserté par l'espèce qui l'a habité et devenu inutile, cédera à la loi du rétrécissement des orbites, et ira se fondre en une seule masse avec la matière universelle. Quant à l'homme devenu immortel, l'auteur a négligé de nous dire ce qu'il deviendra, où il coulera ses jours, s'il pourra se passer de la na-

ture physique, ou s'il vivra désormais, comme Dieu, en dehors du temps et de l'espace.

On vient de voir quel est le système du monde moral, d'après M. Lambert. Je suis le premier à reconnaître que, la question une fois posée comme il la pose, l'hypothèse par laquelle il cherche à la dénouer ne manque pas d'un certain caractère de grandeur, et même de plausibilité. Mais si la conjecture a sa place dans la science, c'est à la condition de respecter tous les faits qu'elle prétend concilier. Or, M. Lambert me paraît avoir méconnu quelques-uns des faits, et ceux-là même qui semblaient devoir surtout appeler son attention. Ce sont précisément les données fondamentales du problème qu'il a négligé d'examiner, les assises du système qu'il a négligé d'établir. Il a développé au long ses vues sur les origines de notre globe et l'inévitable terme des destinées de l'univers; mais il s'est contenté, en tout ce qui concerne l'homme et sa nature, des idées les plus insuffisantes, les plus contestables et les plus contestées.

L'immortalité est facultative, elle est le résultat d'un choix, elle dépend de notre liberté. La liberté, tout, dans le système de M. Lambert, revient à cette notion : c'est le pivot qui le porte. Qui croirait, cependant, que l'auteur prend la liberté dans son acception la plus abstraite et la plus absolue, sans avoir l'air de

se douter que cette notion ait jamais souffert de difficulté ?

Ce n'est pas tout : l'homme a une double vie, une vie matérielle et une vie spirituelle, et la tâche de l'homme est de dégager du corps, qui doit périr, une individualité supérieure sur laquelle la mort n'aura point de prise. Ce dégagement s'opère par la force morale, par le dévouement, par la vertu. L'auteur n'a oublié qu'un point : c'est de nous montrer comment la vie morale peut dégager l'âme du corps, comment la vertu peut communiquer ou garantir l'existence, et ce que l'abnégation et le dévouement ont de commun avec la durée de la vie. Il n'est assurément pas évident que l'âme vive et vivra toujours par cela seul qu'elle est honnête; il fallait donc le prouver; c'était même la première chose à faire, et c'est cependant ce que M. Lambert n'a pas fait. Il s'est contenté d'une affirmation. Il a supposé admis et démontré ce qui était en question.

Cette objection nous amène à une autre qui, s'il est possible, porte plus directement encore sur le système de l'auteur. On vient de le voir : la dualité de l'homme forme la donnée première de ce système. L'homme est un composé de deux principes. Ces principes sont réunis, mais distincts, opposés, séparables, à tel point que l'un peut et doit un jour se désagréger

de l'autre et lui survivre. Le point de vue de M. Lambert est celui d'un spiritualisme un peu suranné, celui qui fait de l'âme et du corps des forces indépendantes et susceptibles d'être désunies [1].

Je sais bien que le spiritualisme n'en est plus tout à fait à représenter l'âme comme un soldat logé dans une guérite. Il reconnaît l'étroite corrélation du corps et de l'esprit dans la condition actuelle de

[1] Tous ceux qui sont d'accord sur la présence dans l'homme d'un principe immatériel, distinct de l'organisme auquel il est uni, ne sont pas d'accord sur la nature et le nom de ce principe. Les uns n'y voient que le principe général d'action, et l'appellent la vie; les autres l'appellent l'âme, et entendent par là ce qui pense, ce qui sent et ce qui veut. Ce n'est pas tout : les uns admettent l'âme et la vie comme deux forces distinctes, tandis que les autres regardent l'âme, soit comme le principe, soit, au contraire, comme une propriété de la vie. C'est dans cette controverse qu'un éminent professeur de l'Université, M. Bouiller, est intervenu récemment. Son livre : *Du principe vital et de l'âme pensante*, est à la fois un examen lucide de la question et une histoire des discussions auxquelles elle a donné lieu. Reste à savoir si la solution à laquelle l'auteur se rattache est destinée à clore les débats. L'âme, selon lui, l'âme qui pense, le principe raisonnable, est en même temps le principe de la vie et de toutes ses manifestations. Ainsi posée, la question me paraît sans issue. Les termes en sont arbitraires et l'intérêt nul. On côtoie une logomachie. La vérité est qu'il n'y a pas deux âmes dans l'homme, on pourrait dire qu'il n'y en a pas même une, mais qu'il y a un homme, un être organisé, dont la pensée est l'une des fonctions, et dont l'ensemble de ces fonctions constitue la vie.

l'homme. Il admet que chacun des deux principes peut réagir sur l'autre. Il tient compte des phénomènes du sommeil, de l'ivresse, de la folie, de l'anesthésie. Toutefois, ces phénomènes ne suffisent pas pour lui faire admettre l'unité de l'homme. En vain, lui montre-t-on que l'esprit suit toutes les vicissitudes de l'homme matériel; qu'il naît avec lui; qu'il balbutie, se développe, et, après avoir joui de toute sa vigueur, s'affaisse et s'éteint; en vain lui rappelle-t-on que la pensée a son organe physique, et qu'on peut l'altérer ou l'anéantir par une simple lésion du cerveau; en vain allègue-t-on que, si cette concomitance des phénomènes ne suffit pas à établir un rapport de cause et d'effet, ou, si l'on veut, de substance et de propriété, il faut renoncer à la loi même de la causalité. Le dualisme croit avoir fait assez pour établir l'existence d'un principe indépendant du corps, lorsqu'il constate que, dans les fonctions de l'intelligence et de la volonté, il n'y a rien que nous puissions atteindre par les sens. Les faits de conscience échappant à la vue, à l'ouïe, au toucher, ne sauraient être le produit d'organes que nous voyons et que nous touchons. Et pourquoi donc pas? L'assertion combattue implique-t-elle contradiction? Ou plutôt, l'argument des dualistes n'est-il pas lui-même une pétition de principe, puisqu'il suppose ce qui est en question, à savoir l'impossibilité que l'or-

gane visible produise des effets qui ne le soient pas? Quand on dit que la pensée ne peut être une propriété d'un corps organique, parce que ce corps est matériel, on raisonne comme celui qui explique par une cause surnaturelle tous les faits dont il n'entrevoit pas aussitôt l'explication. Celui-ci s'imagine qu'il connaît toutes les forces de la nature, le dualiste a l'air de croire qu'il connaît toutes les propriétés des corps. La matière, au sommet de l'échelle animale, a été organisée par le Créateur de manière à devenir pensante; c'est là un fait, un fait qui n'est ni plus ni moins explicable qu'un autre, mais un fait qui repose sur d'irrécusables inductions, et que rien, en bonne logique, n'oblige d'éluder par la supposition d'une force occulte.

Est-il bien sûr, d'ailleurs, que la question doive être ainsi posée? La pensée est-elle bien le produit immatériel d'une cause matérielle? Ne serait-elle pas plutôt l'effet d'une modification intérieure, qui échappe à nos sens, parce que ces sens sont externes, mais qui ne diffère point d'ailleurs de toute autre perception? Il ne faut pas oublier que toute perception suppose trois termes : la cause qui agit sur l'organisme, la modification produite sur l'organisme même, et enfin le fait de conscience qui est immatériel, si l'on veut, mais qui ne l'est pas moins dans le sentiment de la vue ou du toucher que dans les opérations de l'intelligence.

Le matérialiste dit une sottise, lorsqu'il avance que « le cerveau secrète la pensée, » parce qu'il établit une analogie arbitraire entre des fonctions d'un ordre différent. Le spiritualiste s'exprime d'une manière non moins arbitraire, lorsqu'il nous dit que l'âme pense au moyen du cerveau, parce qu'en s'exprimant ainsi il recourt à une hypothèse dont rien ne démontre la nécessité.

On ne peut s'empêcher de s'étonner un peu en voyant combien de bruit s'est fait autour d'une question de ce genre. Il semblait que les intérêts de la morale et de la religion y fussent attachés. Affirmer l'unité de l'homme, c'était en faire une machine, tout au plus un animal, c'était effacer d'un coup le devoir, la vie à venir et la divinité. Le fait est que le problème qui nous occupe, de quelque façon qu'il soit résolu, laisse toutes les autres questions en l'état où elles étaient auparavant. Il est impossible de comprendre comment la pensée et le sentiment moral perdraient de leur dignité, en devenant indissolublement liés à des fonctions organiques; pourquoi ces facultés seraient abaissées, si on les considérait comme les attributs d'un être corporel; pourquoi on ne pourrait transporter à la vie physique toutes les propriétés que nous attribuons à un principe distinct et supérieur; pourquoi, enfin, l'homme ne pourrait conserver dans une autre vie son

organisation sensible. Le christianisme n'a-t-il pas consacré cette manière de voir par la doctrine de la résurrection des corps? Les débats dont nous parlons n'ont d'autre importance que celle d'une discussion mi-partie de physiologie et de métaphysique ; les doctrines religieuses n'ont rien à y gagner ni à y perdre; elles sont hors de cause.

VII

LE MATÉRIALISME ET LE SPIRITUALISME[1].

Nommé membre de l'Académie française, M. le duc de Broglie, dans son discours de réception, se demandait quels étaient ses titres à cet honneur. A cette question, il ne trouvait qu'une réponse : il représentait en quelque mesure l'alliance de la littérature et de la politique; il était comme un débris de ces temps où les hommes de lettres devenaient des hommes d'État, et où les hommes politiques, de leur côté, en devenant orateurs, s'élevaient d'instinct jusqu'aux secrets de l'art et à la beauté du langage. Le duc de Broglie, en s'exprimant ainsi, a parlé trop modestement, mais il a dit vrai : plus qu'aucun autre, peut-être, il a porté dans les lettres les graves préoccu-

[1] Le duc de Broglie, *Écrits et Discours*, 1863, 3 vol.

pations de l'homme d'État, et dans la politique les habitudes d'esprit que donnent les fortes et élégantes études; il a marqué tour à tour à la tribune comme orateur, dans l'ancienne *Revue française* comme écrivain, et les volumes qu'il nous donne aujourd'hui se divisent tout naturellement en deux parties, les discours du pair de France et du ministre, les dissertations de l'homme de lettres et du philosophe.

Ce n'est pas sans intention que j'écris ce mot de *dissertations*. Tous les ouvrages du duc de Broglie, et ses discours aussi bien que les autres, participent de la discussion philosophique. Le duc de Broglie est un homme de croyances morales très-fermes, d'une intelligence élevée, ouverte, exercée, et, par-dessus tout cela, d'une loyauté de caractère qui ne lui permet pas d'abonder aveuglément dans son propre sens. Il résulte de là qu'il est à la fois très-dogmatique dans ses convictions premières, et néanmoins chercheur actif, investigateur impartial. Il tient à rester au clair avec lui-même. Il s'enquiert, il pèse, il discute, non par curiosité d'esprit, mais parce qu'il lui importe de concilier les lumières de sa raison avec les besoins de sa moralité et de sa foi. Trop clairvoyant pour ne pas reconnaître plus d'une difficulté dans les causes qu'il a embrassées, trop sincère pour se les dissimuler à lui-même ou pour les cacher aux autres, il s'applique

avec une noble persévérance à mettre d'accord ce qui lui paraît le vrai et ce qu'il estime le bien. Croyant à la vérité, il croit aussi à l'examen comme moyen d'y arriver. Impatient du doute, il ne veut pourtant en sortir qu'à bon escient. Il aurait honte d'admettre que ses opinions pussent avoir quelque chose à redouter de la libre controverse. Soigneux de ne point exagérer ses vues, il est le premier à aller au-devant des objections, à entourer ses assertions de tempéraments et de réserves. S'il est vrai de dire qu'il cherche à ramener les faits à des théories, il est juste d'ajouter qu'il cherche aussi à faire cadrer ses théories avec les faits. Le duc de Broglie est l'image accomplie du penseur honnête homme. Il est de ceux chez lesquels l'esprit semble être une dépendance de la vertu, et qui font parfaitement bien ce qu'ils font, parce qu'ils y mettent toujours tout le sérieux et toute la délicatesse de la conscience.

Parmi les écrits dont se compose le premier volume du duc de Broglie, il en est un qui traite de l'art dramatique, d'*Othello* et de Shakspeare, et un qui expose les preuves de l'existence de l'âme. Les autres morceaux de ce volume sont des discussions sur des sujets de haute jurisprudence, tels que la piraterie, la juridiction administrative, les peines infamantes, et enfin la peine de mort.

Le talent du duc de Broglie est si grave que, au premier abord, l'article sur Othello semble jurer avec le reste du recueil. On a l'impression que l'auteur déroge en s'occupant d'un pareil sujet. Tout au moins, attend-on des considérations générales, et qui rentrent dans les préoccupations habituelles de l'auteur. Et, en effet, le morceau renferme des réflexions d'ailleurs justes et belles sur les rapports du mouvement romantique avec les changements introduits dans la société par la Révolution française. Notre littérature, au siècle dernier, réfléchissait ce mélange de frivolité quant au fond des choses, et de pédanterie dans les formes, qui distinguait alors les mœurs de la France. Vint la Révolution, qui a remis les choses à leur place, les hommes à leur rang, qui a substitué la réalité aux conventions, et qui, par suite, a créé le besoin du sérieux et du naturel dans les arts. De là les innovations dont nous avons été témoins sous la Restauration. Tout cela est parfaitement déduit ; on y reconnaît la plume du penseur, et même celle du politique. On se tromperait cependant, si l'on croyait que l'appréciation proprement littéraire fait défaut dans cet article. L'écrivain aborde directement le drame d'*Othello*. Sans tomber dans l'enthousiasme lyrique auquel on nous a accoutumés, il exprime sur Shakspeare un sentiment très-vif, très-franc : s'élevant contre le fanatisme, qui ne

sait rien reprendre dans ce qu'il admire, ni rien admirer avec abandon dans ce qui lui déplaît; se refusant à épouser les préventions aveugles des critiques anglais et allemands, il réussit à nous présenter, du grand dramatiste, une image plus imposante parce qu'elle est plus vraie. Le ton reste celui de la discussion : la parole de l'écrivain ne s'enflamme pas; on conçoit facilement une critique poétique plus poétique elle-même, plus émue, plus pénétrante, mais on n'en trouverait guère qui fît plus équitablement la part des beautés et des défauts, et qui motivât mieux un jugement plus senti.

On peut joindre au travail sur *Othello*, quelques morceaux qui appartiennent encore à la littérature : une Notice sur M. Lullin de Chateauvieux, un Éloge de Silvestre de Sacy, et enfin le Discours de réception de l'auteur à l'Académie française. Je ne dirai qu'un mot de ce dernier, et seulement pour y relever un passage.

L'auteur a été très-indulgent pour le 18 brumaire. Le coup d'État qui substitua le Consulat au Directoire ne fut pas seulement heureux pour la France; on ne saurait, suivant le duc de Broglie, exagérer le service qu'il rendit à notre pays. Un pareil jugement a de quoi étonner. On le comprendrait au lendemain de l'événement, lorsque l'avenir était encore caché à tous les yeux; on a de la peine à se rendre compte d'une ap-

probation si entière, lorsque l'histoire a déployé devant nous toutes les suites de l'acte qui porta au pouvoir le héros de Rivoli. Je laisse de côté la question de savoir si la France aurait pu sortir toute seule de l'état de corruption et de marasme dans lequel elle était tombée; je ne recherche pas si le vrai salut pour un peuple, le seul qui le sauve efficacement, est celui que lui apporte un grand homme, ou celui qu'il se doit à lui-même, à sa propre initiative, à son inspiration nationale; mais une chose semble hors de doute, c'est que le 18 brumaire contenait déjà l'Empire et ses fautes, c'est que le Bonaparte de l'an VIII était bien le même Napoléon qui donna un peu plus tard à la France de si glorieuses infortunes en échange de sa liberté. Ce n'est point là une thèse fataliste. Je n'ai pas la prétention de prouver qu'une chose devait être par cela seul qu'elle est arrivée. Toutefois, les actions d'un homme se tiennent entre elles par un lien secret, car elles sont toutes les manifestations d'un naturel, d'un caractère; les événements, de leur côté, ont leurs conséquences, et ces conséquences sont nécessaires, car tout se tient et s'enchaîne ici-bas. Un Napoléon étant donné, vous n'en ferez pas sortir un Washington; supposez le 18 brumaire, et vous aurez un homme d'autorité, un ambitieux de génie : vous n'aurez jamais le fondateur d'un État libre, paisible et prospère.

Parmi les écrits du duc de Broglie qui se rapportent à la philosophie du droit, il en est un sur le *droit de punir et la peine de mort*, qui se recommande à l'attention par la gravité du sujet, et qui, en même temps, nous laisse voir les qualités de l'écrivain dans ce qu'elles ont d'excessif, et par le point où elles confinent en quelque sorte à des défauts. Telle est, en effet, la circonspection de l'auteur, son besoin de réunir en sa main tous les fils d'une question, sa crainte de laisser un côté faible dans ses raisonnements, qu'il ne se lasse pas de diviser, de distinguer, si bien qu'à la fin, le lecteur a quelque peine à s'y retrouver. La peine de mort est-elle légitime? Il faudra, pour le savoir, examiner successivement ce que c'est que punir, en qui réside le droit de punir, et à quelles conditions ce droit est exercé. On demande ce que c'est que punir : l'auteur, pour nous répondre, va analyser l'idée de l'expiation, puis celle de la défense personnelle, puis le droit d'intervention. Veut-il ensuite déterminer à qui appartient le droit de punir, il remontera à la société première, celle du mari et de la femme; il passera de là à l'éducation des enfants, il arrivera enfin à la société civile, et ainsi de suite. Chaque sujet et chaque subdivision du sujet sont ramenés à leurs éléments. On quitte ce travail avec la conviction que l'écrivain a vu tout ce qu'il y avait à voir; qu'il a dit tout ce qu'il y avait à dire : tout, excepté peut-être le

principal; tout, excepté précisément ce qui donne à la peine de mort son caractère unique et mystérieux. C'est que la peine capitale n'est pas une peine; elle est moins un droit qu'un fait; elle échappe à l'analyse; elle est violente comme la défense personnelle, passionnée comme une vengeance, irrationnelle comme le talion. A quoi bon discuter sa légitimité? N'a-t-elle pas honte d'elle-même? Voyez la société dressant l'instrument du supplice. Elle frémit devant l'acte irréparable qu'elle va consommer; elle n'ose le considérer en face; elle détourne la tête tout en le commettant : ce meurtre a beau être légal, elle en a horreur comme d'un assassinat; cet échafaud est nécessaire, et cependant il est maudit; ce bourreau est un fonctionnaire public, et cependant on le voue à l'exécration!

J'arrive à l'écrit capital du duc de Broglie, le morceau sur l'existence de l'âme. Jamais peut-être le spiritualisme n'a attaqué le matérialisme avec plus de ressources, n'a réuni les faits avec plus de soin, n'a usé d'une dialectique plus pressante. Est-ce à dire que l'auteur ait prouvé sa thèse? Je n'oserais l'affirmer. Il a mieux réussi à battre en brèche les doctrines de Broussais qu'à établir les siennes propres. C'est que la question est mal posée entre les deux adversaires. Le spiritualisme et le matérialisme sont des combattants qui portent les plus beaux coups du monde, mais qui, enfermés dans

un lieu obscur, ne s'aperçoivent pas qu'ils luttent dos à dos, et que leurs épées ne se croisent jamais. Essayons de faire pénétrer un rayon de lumière dans ces ténèbres. Je ne me flatte pas que les deux ennemis se réconcilieront, par cela seul qu'ils s'apercevront de leur méprise. Au fond, le débat entre les matérialistes et les spiritualistes porte sur la dignité de l'homme et sur ses espérances d'immortalité; ce débat n'est point clos par les explications dans lesquelles j'ai dessein d'entrer. Mais n'est-ce pas une raison de plus pour débarrasser les abords de ce grand problème des malentendus qui en retardent la solution?

Commençons par poser la question, c'est-à-dire par énoncer les faits sur l'interprétation desquels les systèmes se divisent.

J'éprouve une sensation et, dans cette sensation, je reconnais l'existence d'un fait qui en est la cause; c'est ce qu'on appelle une perception. De ces perceptions j'isole un élément, je le fixe par le langage, et j'obtiens une abstraction ou idée. Je rapproche plusieurs idées, je les compare, j'établis un rapport entre elles : voilà un jugement. De plusieurs jugements je tire une conclusion; c'est un raisonnement. Telles sont les opérations dont se compose la connaissance. La connaissance, dans l'homme, va du dehors au dedans; mais la connaissance elle-même et les opérations dont elle se com-

pose peuvent devenir, à leur tour, des objets de connaissance. De toute manière, d'ailleurs, l'homme, dans le fait de connaissance, se montre à nous, je ne dirai pas comme passif, mais comme recevant l'impression des faits, comme modifié par les réalités avec lesquelles il entre en contact. La connaissance, qu'on me pardonne ce langage, est un acte essentiellement réceptif [1].

L'homme connaît. Connaître, cependant, n'est que la moitié de l'homme; l'autre moitié, c'est la volonté. Dans la connaissance, l'homme reçoit surtout; dans la volonté, il s'affirme, il se produit, il se déploie. La connaissance, qui commence avec ce qui est extérieur, aboutit à une vue interne, à une perception de faits dans lesquels l'objet saisi par les sens n'a plus de place; et c'est là la connaissance proprement dite, la science. La volonté, par une marche opposée, part de ce qui est interne pour aboutir à l'action, c'est-à-dire à quelque chose d'extérieur. De même, enfin, qu'il y a divers degrés dans la connaissance : perception, notion, idée, idées toujours plus générales; de même, la volonté est

[1] Il y a deux éléments importants de l'acte de connaissance qu'on ne saurait passer sous silence dans un traité de psychologie, mais qu'on peut négliger ici, où il n'importe point d'être complet : ce sont l'imagination et la mémoire. Je me contente de les nommer, et je passe.

successivement simple spontanéité, puis désir, résolution, et enfin action.

Nous avons la connaissance et la volonté, la réceptivité et l'activité. Après avoir distingué ces choses, hâtons-nous de les réunir. Nous n'aurions qu'une image inexacte de la réalité, si nous ne rappelions que l'activité a sa part dans les faits de connaissance où l'homme semble le plus complétement passif, et que l'activité, de son côté, suppose toujours un élément préalable de connaissance. Mais ceci nous amène à constater un nouveau fait.

L'homme connaît et l'homme veut. Est-ce là tout? Non; il y a un lien entre ces deux choses, une propriété du règne animal qui les met constamment et étroitement en rapport l'une avec l'autre : c'est le grand phénomène de la jouissance et de la souffrance. Voilà le vrai fond de la vie humaine, parce que c'est là ce qui avertit l'homme de l'augmentation ou de la diminution de son être, de ce qui favorise son existence ou la menace, et parce que la loi suprême de l'être, c'est de se conserver. L'homme ne prend pas seulement des choses une connaissance abstraite : sensibles ou échappant aux sens, matérielles ou morales, les choses n'entrent guère en contact avec lui sans l'affecter d'une manière pénible ou agréable, et, par suite, sans le provoquer à une activité qui a pour but,

soit de fixer la cause du plaisir, soit d'écarter celle de la douleur.

Sommes-nous au bout? Pas encore. Nous avons l'homme qui connaît, l'homme qui veut, et, entre les deux, l'homme qui jouit ou qui souffre. Eh bien, il y a un dernier fait, plus général que tous les autres, puisqu'il les enveloppe tous, partant plus important, plus fondamental : c'est la conscience. Je sens, je pense, je veux, j'agis, et tous ces actes laissent en moi une impression : je les connais et je sais que je les connais, j'y réfléchis et je sais que j'y réfléchis : j'en ai conscience. Ce n'est pas tout : avoir conscience de ce qui se passe en moi, c'est rapporter ces faits, ces actes à un sujet que j'appelle *moi*, c'est avoir la conscience de moi-même. Ce n'est pas tout encore : avoir la conscience de moi-même, c'est attribuer au moi, comme à un sujet commun, non-seulement les diverses impressions du moment, mais encore toutes celles dont ma mémoire a gardé le souvenir; c'est proclamer l'unité de ma vie, de mon être, et placer cette unité dans ce moi qui a la conscience de lui-même.

On vient de voir ce que c'est que l'homme; on va voir maintenant la question que soulève cette nature complexe.

L'homme a un corps soumis aux lois générales de la matière. Il a de plus l'organisation, ce qui l'élève au

rang des êtres organisés; il a de plus la sensibilité et le mouvement, ce qui le range parmi les animaux; il a de plus, comme les animaux, mais à un degré supérieur, l'intelligence et la volonté, c'est-à-dire une activité qui suppose bien l'existence de certains organes, mais dont les manifestations ne se voient pas, ne se touchent pas, ne tombent pas sous les sens; enfin, l'homme a de plus que les animaux eux-mêmes cette merveilleuse conscience du moi, qui, immatérielle aussi, semble, par cela seul qu'elle constitue le fond de la personne humaine, faire de cette personne un être essentiellement immatériel.

Il y a donc deux ordres de faits dans l'homme. Il y a des faits analogues à ceux qui se passent dans les autres êtres, et qui, comme ceux-là, tombent sous les sens et sous l'observation sensible; l'homme est le chef des êtres organisés, et, en cette qualité, il relève de l'histoire naturelle et de ses méthodes. Mais, nous l'avons vu, il y a quelque chose de plus dans l'homme, c'est la conscience; et la conscience vient ici changer toutes les conditions de l'étude. Celui qui étudie l'homme est lui-même un homme; et c'est en lui-même qu'il trouve et qu'il étudie l'être humain. Grâce à la conscience, il ne l'observe pas seulement du dehors, il voit ce qui se passe au dedans de lui; il découvre, à côté des faits appréciables par les sens, tout un ordre de faits qui échappent

aux sens et n'existent que pour la conscience. En d'autres termes : l'homme est, pour nous, d'abord un être comme un autre, extérieur à nous vu du dehors ; puis il est moi-même, c'est-à-dire un être que je connais directement, que je connais par cela même que je suis cet être, et qui ainsi saisi au moyen d'une perception immédiate, et dans laquelle les sens ne sont pour rien, m'apparaît nécessairement comme indépendant des sens, comme immatériel, comme un esprit.

De cette double nature de l'homme, de cette double situation du savant relativement au sujet de son étude, il résulte qu'on doit réunir les deux méthodes, prendre l'homme à son rang dans l'échelle animale, mais le prendre aussi comme un être qui nous est connu d'une manière plus intime : réunir, en un mot, l'observation interne à l'observation externe. Malheureusement, il résulte de là aussi que l'on peut séparer ces deux méthodes pour n'en adopter qu'une. C'est ce qu'on a fait de tout temps. Les uns considèrent l'homme du dehors, les autres du dedans. Ceux-là cherchent à le faire rentrer dans les lois observées de la nature et dans l'échelle établie des êtres ; ceux-ci s'efforcent au contraire d'en faire un être d'une essence différente. Les premiers maintiennent l'unité de la nature humaine, et ramènent la pensée, la volonté, la conscience aux modifications observées de la matière. Les seconds placent l'homme,

l'homme véritable, dans un être invisible qu'ils appellent l'âme. Pour les uns, le point de départ et le sujet d'inhérence, c'est l'organisme; pour les autres, c'est le moi. Ici le moi est un être; là, il est une sensation. Les premiers sont les matérialistes, les derniers sont les spiritualistes.

Commençons par les matérialistes, et voyons ce qu'il faut penser de leurs arguments.

Ces arguments se réduisent presque tous à une analogie. On fait de la pensée une sécrétion; on dit encore que le cerveau pense comme l'estomac digère, comme le poumon respire. Mais en parlant ainsi, que fait-on? On établit entre un fait physique et un fait intellectuel une relation semblable à celle qui existe entre deux faits matériels. Or, c'est justement ce rapprochement que repousse le spiritualisme, lorsqu'il insiste sur la nature particulière du phénomène de la pensée. Il y a donc là pétition de principe.

Le matérialisme n'est pas heureux dans ses démonstrations. Il s'en tient aux propriétés de la matière qu'il a observées hors de l'homme, et il s'imagine qu'elles lui suffisent pour expliquer tout l'homme. Il montre par là qu'il n'a pas même compris la nature du problème. Passons maintenant aux spiritualistes.

Il est bon de faire observer que le spiritualisme moderne admet l'étroite liaison du corps et de l'âme. Les

progrès de la physiologie l'ont amené aux aveux les plus explicites à cet égard. Il reconnaît que le corps est en quelque sorte la forme de l'âme, et le cerveau l'organe de la pensée ; que les facultés naissent, se développent et s'affaissent avec la naissance, l'accroissement et la décrépitude du corps ; que l'ivresse, le délire et la folie nous montrent l'intelligence se troublant sous l'action de causes purement physiques ; que la conscience elle-même disparaît dans l'évanouissement et l'éthérisation ; que dans la mort, la dissolution de l'organisme entraîne la cessation de toute manifestation de la vie ou de l'esprit. Il l'avoue, en un mot : aussi loin que l'observation peut s'étendre, l'âme paraît non-seulement liée au corps, mais complétement dépendante de celui-ci, et se comportant en toutes choses comme si elle ne faisait qu'un avec lui.

« L'homme, dit le duc de Broglie, est pourvu d'un cerveau ; l'homme est doué d'intelligence et de sensibilité. Aux divers développements du cerveau de l'homme correspondent, plus ou moins exactement, les divers développements de l'intelligence et de la sensibilité de l'homme. Aux diverses lésions du cerveau de l'homme correspondent, plus ou moins exactement, diverses altérations de l'intelligence et de la sensibilité de l'homme. »

Il est impossible d'établir entre l'âme et le corps

une union plus étroite, de les identifier en quelque sorte plus complétement ; par suite; de réduire davantage l'importance de la distinction que l'on fait entre eux ; et, cependant, cette distinction n'en est pas moins érigée en dogme.

Les arguments du spiritualisme ont le même défaut que ceux du matérialisme, ils supposent ce qui est en question. J'ouvre le traité du duc de Broglie, et je réunis les preuves par lesquelles il se flatte d'établir « que le moi est quelque chose en soi. » Ces preuves peuvent presque toutes se ramener à une seule : l'incompatibilité absolue de la matière et de la pensée ; mais cette incompatibilité, c'est précisément ce qui est en question, de sorte que l'argumentation du spiritualisme constitue un cercle vicieux.

« La matière est inerte. »

Oui, en théorie. En fait, nous connaissons la matière à plusieurs états et sous diverses conditions: tantôt soumise à des combinaisons chimiques, tantôt organisée, tantôt vivante. Elle nous apparaît toujours unie à quelque force, et cette force n'existe pas plus sans la matière que la matière sans la force. L'organisation, par exemple, ne vient pas s'ajouter à la matière ; l'organisation, c'est la matière organisée. Au fond, la matière pure, la matière inerte n'existe pas; c'est une abstraction de l'esprit.

« Les faits physiques et les faits spirituels sont profondément divers quant à leur nature ; et l'on est en droit de conclure de cette diversité à la nécessité d'admettre deux êtres distincts. »

En d'autres termes, de ce que le corps est visible et a des fonctions dont les effets tombent sous nos sens, on en conclut qu'il ne peut pas avoir des fonctions et produire des effets qui nous soient connus par une perception interne et immédiate. Et pourquoi donc pas? Il n'y a point là de contradiction logique, mais une pure question de fait.

« Le témoignage de la conscience dépose impérieusement de la distinction entre l'âme et le corps. »

Je le crois vraiment bien. L'âme, c'est précisément la conscience ; et qui dit conscience dit une conscience qui a conscience d'elle-même. Or, la conscience, qui est un sentiment, n'est pas affaire de vue ou de toucher, mais de perception interne, et, dès lors, il n'est pas étonnant que la conscience ait conscience de soi comme de quelque chose qui diffère du corps. Reste à savoir si cette perception interne ne peut pas être, si elle n'est pas une propriété du corps. Encore une fois, c'est la question.

Et ainsi de suite. Le lecteur comprend maintenant en quoi consiste l'erreur commune du matérialisme et du spiritualisme. De part et d'autre, on a cherché à expliquer ce qui, par la nature même des choses,

échappe à toute explication. Expliquer, c'est ramener un fait à un fait plus général, et il se trouve qu'ici nous sommes en face d'un fait qui est seul de son espèce. Nous pouvons comparer la pierre à la plante, la plante à l'animal, et l'animal à l'homme, parce qu'il y a entre ces êtres divers des propriétés communes ; mais l'homme est le seul être doué de la pensée et de la conscience, le seul, dans tous les cas, que nous puissions étudier au moyen de l'intuition interne, et, par conséquent aussi, le seul dans lequel nous puissions surprendre les phénomènes spirituels. Il en résulte que ces phénomènes sont pour nous un fait final (*an ultimate fact*, comme on dit en anglais), et qu'il faut les admettre à titre de fait. Il n'y a rien là d'ailleurs qui ne se retrouve sans cesse dans la science. Les combinaisons chimiques, l'organisation de la matière, la vie, sont aussi des faits au delà desquels on ne peut aller, qu'on ne peut expliquer, et, pour le dire en passant, il n'est pas plus difficile d'admettre que la matière, dans l'homme, ait été organisée pour penser et avoir conscience du moi, qu'il ne l'est d'admettre qu'elle a été organisée, dans la plante, pour vivre, et dans l'animal pour sentir et se mouvoir. Que dirait le duc de Broglie si, sous prétexte que la vie n'a rien de commun avec la matière, nous regardions la plante comme un être double,

et sa vie, son principe vital comme un sujet réel?

Je conclus. L'homme n'est ni un corps, ni un esprit, ni la réunion d'un corps et d'un esprit. On ne peut le définir, car on définit par le genre et par la différence, — ni l'expliquer, car on explique en ramenant le fait particulier à un fait plus général, et l'homme étant le terme le plus élevé de la série la plus haute, ne peut être ramené à un groupe supérieur. L'homme est un être *sui generis*, et qu'il faut se contenter de décrire. Dans certaines conditions, la matière produit la lumière, la chaleur; dans d'autres conditions, elle vit; dans d'autres conditions encore, elle sent, veut et agit; dans d'autres conditions, enfin, au degré supérieur, elle se manifeste comme pensée, elle acquiert la conscience, elle arrive à la vie spirituelle. L'échelle de ces phénomènes correspond à celle du développement de l'organisation, et, tout en rattachant ainsi l'homme à la série entière des êtres, elle lui assigne un rang si élevé, une supériorité si extraordinaire, qu'on peut à bon droit le regarder comme étant d'une autre nature qu'eux.

VIII

LA CONVERSION D'UN STOICIEN[1].

Maine de Biran consignait ses souvenirs, ses réflexions, ses observations sur lui-même, dans des cahiers dont le volume de M. Naville a été extrait. Le manuscrit commence en 1794; mais il offre une lacune de plus de vingt années; ce n'est qu'à partir de 1814 que nous pouvons suivre sans interruption les développements secrets de la pensée de l'écrivain.

La politique, l'histoire contemporaine, tiennent peu de place dans les extraits du journal de M. de Biran. En revanche, on y trouve des confessions personnelles du plus haut intérêt. M. de Biran s'analyse lui-même

[1] Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, publiées par Ernest Naville. 1857.

avec le courage d'un homme qui veut se connaître et avec la sagacité d'un psychologue exercé. En achevant la lecture de ces pages, on le connaît jusqu'au fond. Il semble qu'il pose devant nous. Nous compatissons à sa santé vacillante, à ses agitations, à ses petites faiblesses, à ses tristesses, à ses combats. Jamais homme, du reste, n'a traversé plus honorablement une plus redoutable épreuve. Combien y a-t-il de nos semblables, dont la pensée secrète, ainsi mise au grand jour, nous inspirerait autant d'estime et d'attachement?

Les méditations philosophiques occupent dans le journal de M. de Biran la place qu'elles occupaient dans son existence. La philosophie n'était pas pour lui une simple affaire de spéculation, c'était le premier des intérêts de l'homme, le mot de sa vie et de ses destinées. L'auteur pense avec son âme. Ses théories ne sont que l'expression de son expérience morale. Elles se transforment avec l'homme intérieur lui-même.

« Vivre, c'est changer, » a-t-on dit, « et cesser de changer, c'est cesser de vivre. » M. de Biran a eu au plus haut degré la sincérité qui est la condition du renouvellement, comme le renouvellement est la condition de la vraie vie, de la vie intellectuelle et morale. De là, les phases diverses de sa pensée. M. Naville en distingue trois : Maine de Biran a commencé par Condillac; c'est à cette période que se rattache son *Mémoire*

sur l'habitude. A partir de 1805 environ, il s'est détaché des doctrines du XVIIIe siècle, il a revendiqué pour la volonté la première place dans l'explication des phénomènes psychologiques; les travaux de cette période se sont résumés dans un grand ouvrage : *Essais sur les fondements de la psychologie*. Enfin, vers 1818, les préoccupations religieuses deviennent dominantes dans l'esprit de M. de Biran, il aspire à une force qu'il ne trouve pas en lui : le besoin de la grâce l'incline à croire à la grâce, et sa philosophie perd le caractère exclusivement psychologique qu'elle avait porté jusque-là pour devenir une description et une méthode de la vie morale. C'est à cette dernière phase que se rattache l'ébauche des *Nouveaux essais d'anthropologie*, commencés en 1823, interrompus peu de mois après par la mort de l'auteur, et dans lesquels celui-ci se proposait de présenter ses recherches sous un nouveau point de vue.

La liberté, telle est la question qui a surtout occupé M. de Biran. En y regardant de près, il m'a semblé que son expérience intime jetait un jour précieux sur cette question. Sa vie est, en quelque sorte, l'histoire de la liberté réfléchie dans sa conscience. Nous n'avons pas ici des idées systématiques, mais des observations bien faites et surtout un témoignage personnel rendu par un esprit éminemment sincère. Il est impossible que nous ne trouvions pas dans le journal de M. de Biran quelques

éléments utiles pour la solution du problème le plus grave dont puisse s'occuper la pensée humaine.

Ouvrons le journal en 1815, à l'époque de la seconde philosophie de l'auteur. Il combat le condillacisme comme excluant la liberté. « Le fatalisme des sensations, écrit-il le 5 juin, est incompatible avec la croyance au libre arbitre. Si les circonstances extérieures nous créent ce que nous sommes, nous ne pouvons pas nous opposer à leur ascendant ; si les objets extérieurs sont cause de tout ce qui se passe dans notre âme, quelle pensée indépendante pourrait nous affranchir de leur influence ?... Il faut rappeler sans cesse l'homme au sentiment de cette existence indépendante ; il faut qu'il sache que sa volonté, et non pas les objets étrangers, le constitue ce qu'il est : personne morale, intelligente et libre par essence. »

Et, un an plus tard, le 23 mai 1816 : « Il faut que la volonté préside à tout ce que nous sommes : voilà le stoïcisme. Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature. »

M. de Biran croit donc à la souveraine puissance de la volonté ; il est stoïcien ; mais son stoïcisme ne dure pas longtemps. L'expérience ne tarde pas à contredire la théorie. En effet, que trouve-t-il en lui-même ? Quels sont les triomphes de sa volonté ? Hélas ! il n'a que des défaites à enregistrer. Chaque jour lui fait sentir da-

vantage son impuissance. Comme saint Paul, il veut le bien et il ne le fait pas. Mais il ne s'agit pas seulement d'actes; la moralité consiste avant tout dans les sentiments, les affections; or, le philosophe éprouve que sa volonté ne peut rien sur ses sentiments. « Les philosophes, écrit-il en 1817, concluent faussement qu'on peut toujours ce qu'on peut quelquefois, qu'on peut de sang-froid et par la seule énergie de la volonté ce qu'on peut par l'impulsion d'une passion ou d'un sentiment exalté, tel que l'amour de la gloire, par exemple.

« La morale stoïcienne, toute sublime qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme, en ce qu'elle prétend faire rentrer sous l'empire de la volonté des affections, des sentiments ou des causes d'exaltation qui n'en dépendent en aucune manière; en ce qu'elle anéantit une partie de l'homme même, dont l'homme ne peut se détacher. »

En 1818 : « Aucun homme n'a été peut-être organisé comme moi, pour reconnaître la subordination de l'état moral à un état physique donné. Les variations brusques par lesquelles passent successivement toutes mes facultés sont bien spontanées, et tout ce qui est spontané est organique ou machinal, quand ce seraient les élans du génie. L'âme ne voit maintenant qu'au travers de certains organes qui lui servent de milieu. L'état de ces organes détermine la manière dont elle voit hors

d'elle, ou même dont elle sent son existence; et les efforts qu'elle déploie, son activité, ne changent rien à son mode fondamental d'aperception ou de sentiment.

« J'ai eu une pensée vive sur la dépendance où nous sommes pour notre état moral et intellectuel de ces liens du corps, ou des dispositions spontanées de nos organes, par suite des affections, images ou passions qui s'y lient immédiatement. La tranquillité, le calme, la sérénité d'âme qu'on éprouve sous l'empire de certaines idées religieuses et morales, nous laissent toujours dans l'incertitude de savoir si ces sentiments ou ces états de l'âme ne sont pas le résultat immédiat des dispositions organiques, au lieu d'être la suite des idées de l'esprit. Ces idées elles-mêmes pourraient bien n'être adoptées par l'esprit, et logées fixement en lui, que par l'espèce de sympathie qu'elles ont avec telles dispositions affectives ou avec le caractère moral qui n'en est que le reflet. »

En 1819 : « Je sens que pour être tel que j'aspire à être, pour user convenablement de mes facultés, il faudrait certaines conditions organiques, ou extérieures ou supérieures à ma volonté, plus favorables que celles auxquelles je suis soumis, et j'avance dans la vie, toujours luttant, faisant des efforts pénibles et presque toujours superflus, dans cette attente et cet espoir d'un change-

ment ou d'un état meilleur qui ne vient pas. Ne serait-il pas plus sage de renoncer à l'espoir et à l'attente d'un progrès impossible ? »

En 1821 : « En accordant que nulle chose ou objet du dehors ne peut être cause *efficiente* des idées ou des jugements que l'esprit en porte, toujours est-il qu'on ne peut dire véritablement et sans exagération que l'esprit se change et se meuve soi-même. La force qui peut le changer ou le mouvoir n'est pas la même qui constitue son moi. »

En 1822, l'écrivain transcrit un passage de Marc-Aurèle, puis il ajoute : « Voilà donc que le stoïcien reconnaît qu'il y a un état de décadence ou de décrépitude des organes, où l'âme ne peut plus exercer ses hautes fonctions, où l'intelligence et la raison s'affaissent nécessairement sans qu'elles puissent se remonter elles-mêmes, ni par aucun effort de la volonté. Notre flambeau est donc sujet à s'éteindre, par des causes indépendantes de nous, et qui suivent les progrès de l'âge ou la déclinaison du corps, comme il arrive aussi que nous laissons souvent éteindre en nous le flambeau par notre faute. Or, il n'est certainement pas facile de distinguer les cas où le flambeau s'éteint de lui-même, indépendamment de tous ses efforts pour le ranimer, de ceux où il s'éteint par le défaut de notre volonté. Le stoïcisme est forcé, malgré lui, de reconnaître,

du moins en certains cas, l'impuissance de cette volonté pour commander aux passions, conduire son esprit, se mettre au-dessus de la douleur, mettre son esprit en liberté. On ne peut dire que la volonté soit impuissante dans l'état d'enfance, de maladie, de passion : elle est nulle. »

En 1823 : « Dans l'état ordinaire de l'homme, ayant le *conscium* et le *compos sui*, les impressions du sens vital se joignent nécessairement à toutes les idées, toutes les opérations et toutes les combinaisons actives de l'être pensant. C'est même de cette source que les idées de chaque homme empruntent l'espèce de couleur ou de teinte affective qui leur est propre, comme aussi les caractères tantôt d'assurance, de clarté, de fixité, tantôt de trouble, d'hésitation, de lenteur et de mobilité, qui les différencient dans divers individus, ou dans le même en différents temps. Les résultats de cette association sont généraux et communs à tous les hommes, quoiqu'ils ne s'en aperçoivent pas toujours ; et ils n'ont aucun moyen direct de s'en affranchir, quel que soit le degré d'effort et d'activité qu'ils mettent dans le choix des idées élaborées par l'intelligence ; toujours ils dépendent, quant à la manière dont ils saisissent ces idées, dont ils y adhèrent avec amour ou dégoût, de certaines dispositions organiques. »

Et enfin, en 1824, quelques mois avant sa mort :

« Mon Dieu, » s'écriait M. de Biran, « délivrez-moi du mal ! c'est-à-dire de cet état du corps qui offusque et absorbe toutes les facultés de mon âme, ou donnez à mon âme cette force qu'elle n'a pas en elle-même pour s'élever vers vous et trouver son repos, quel que soit l'état de son corps et de quelque côté que souffle le vent de l'instabilité. »

La dernière page du journal porte encore les traces de ce découragement au sujet de la volonté. « Certainement la source de tant d'illusions malheureuses que ma raison ne peut vaincre est dans ces organes intérieurs qui s'affectent et se montent par des causes quelconques, indépendantes de ma volonté. Leurs produits spontanés, ou les images qui prennent là leur source, sont plus forts que la raison qui les reconnaît, les juge, sans pouvoir les dissiper. C'est dans de tels états qu'on sent le besoin d'une grâce supérieure. »

Jamais philosophe n'a intenté à la liberté un procès plus grave que celui dont nous venons de lire les actes M. de Biran croit à l'activité, c'est-à-dire à la spontanéité ; il continue d'y voir le principe des phénomène psychologiques, mais il ne croit plus à la liberté, et il va être obligé de chercher ailleurs le principe de la vie morale. Comment, en effet, pourrait-il se croire libre ? La liberté est absolue ou elle n'est rien, puisque, comme dit Descartes, « ne consistant que dans une seule chose

et dans un indivisible, il me semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire[1]; » mais quoi! cette volonté libre commande et elle n'est pas obéie. Je veux et je ne fais pas. Je veux aimer et je n'aime pas. Que dis-je? je voudrais vouloir et je ne veux pas. Force est bien de le reconnaître : ma volonté est gouvernée par des motifs; les motifs qui me dirigent sont l'expression de mon caractère, et mon caractère est déterminé par des causes sur lesquelles je n'ai aucune influence; il m'est donné, il est là avant que le moi existe. Ne pourrait-on pas ajouter que la liberté de la volonté est une contradiction dans les termes; car liberté signifie indifférence, et volonté signifie motif, c'est-à-dire préférence?

C'est ici que nous assistons à un spectacle plein d'intérêt. Nous avons devant nous une âme trop sincère pour se faire illusion sur sa faiblesse, trop élevée pour renoncer au bien. Que va-t-elle faire? Comment sortira-t-elle du cercle fatal qui semble se resserrer autour d'elle?

Facilement distrait par les petits événements de chaque jour, M. de Biran aspire à l'unité. Il aime le monde, il en est aimé, il se reproche l'attrait qu'il y trouve, et il soupire après l'idéal. Enfin, il a fait l'expérience de

[1] Méditation quatrième.

sa faiblesse, il sent qu'il ne peut se donner lui-même les sentiments moraux qui changeraient sa vie, et il réclame un point d'appui. Son journal est rempli de ces préoccupations. « La raison seule, » dit-il, « est insignifiante pour fournir des motifs à la volonté ou des motifs d'action ; il faut que ces principes viennent de plus haut. » — « Il y a une partie sensitive de l'homme sur laquelle il ne peut rien immédiatement : c'est le fond de son caractère et de son tempérament organique, où il prend trop souvent ses principes d'action. Pour contrarier ces principes et faire naître d'autres dispositions, il faut sans doute que l'esprit et le cœur soient dominés par des idées ou des sentiments plus élevés ; je crois que rien ne peut remplacer, dans cet objet, les idées religieuses. » — « Ne trouvant en moi, ni hors de moi, dans le monde des idées ni dans celui des objets, rien qui me satisfasse, rien sur quoi je puisse m'appuyer et qui me procure quelque satisfaction, je suis plus enclin, depuis quelque temps, à chercher dans les notions de l'Être absolu, infini, immuable, ce point d'appui fixe qui est devenu le besoin de mon esprit et de mon âme. Les croyances religieuses et morales que la raison ne fait pas, mais qui sont pour elle une base ou des points de départ nécessaires, se présentent comme mon seul refuge, et je ne trouve de science vraie que là précisément où je ne voyais autrefois, avec

les philosophes, que des rêveries et des chimères. »

Voilà donc M. de Biran arrivé à la religion. Cette religion, d'ailleurs, a un caractère tout particulier. Notre philosophe lit beaucoup Pascal, Fénelon, l'*Imitation;* il donne de plus en plus l'avantage au christianisme sur le stoïcisme; mais son christianisme fait complétement abstraction du Christ. Il ne prononce qu'une fois, et en passant, le nom de Jésus. On ne rencontre dans son journal aucune allusion, non-seulement au dogme traditionnel de la rédemption, mais même au caractère, à l'exemple, à la mort du Seigneur. Les idées religieuses dans lesquelles notre philosophe cherche son point d'appui sont uniquement « les notions de l'Être absolu, infini, immuable. »

Qu'il faille en chercher la cause dans l'insuffisance des croyances de M. de Biran ou dans la mobilité de ses sentiments, il est certain que le point d'appui de l'idée ne lui suffit pas. L'idéal avait beau être sublime, il le laissait froid. L'affection ne suivait pas la conviction. C'est ainsi que le philosophe fut amené à la doctrine de la grâce. L'action naturelle des mobiles et des motifs avait été impuissante; M. de Biran se trouvait toujours en face d'une organisation tyrannique, d'une volonté asservie; il ne pouvait sortir du cercle magique par la force du moi, puisque c'était précisément ce moi qu'il s'agissait de modifier : il ne vit de remède que dans une

influence directe de Dieu sur son âme. Il était conséquent et se rencontrait d'une manière inattendue avec l'enseignement ecclésiastique. La doctrine de l'impuissance de l'homme aboutit assez naturellement, en effet, à la doctrine d'une influence surnaturelle.

Cette doctrine offrait cependant des difficultés à M. de Biran. S'il était tenté de rapporter à la grâce certaines dispositions subites, certains états moraux indépendants de sa volonté, il était fréquemment aussi tenté de tout expliquer par des causes naturelles et de se demander si la vraie source des dispositions éprouvées n'était pas encore l'organisme et, comme il s'exprimait, « la sensibilité affective. »

Ce n'est pas tout. Il avait de la peine à concevoir les rapports de la grâce avec l'activité personnelle de l'homme, « comment l'esprit de vérité pouvait être en nous, sans être nous-mêmes, ou sans s'identifier avec notre propre esprit, notre *moi*. » Ici le magnétisme vint à son secours : il se représenta l'action de la grâce comme semblable à celle qu'éprouve le magnétisé ; celui-ci, en effet, en entrant en communication avec son magnétiseur, « agit volontairement d'après les idées qui lui sont suggérées par un autre esprit et sans que la personnalité du moi soit absorbée. »

Les conséquences fatalistes qui semblent découler du dogme de la grâce offraient une difficulté plus redou-

table encore. Laissons M. de Biran parler lui-même : « Je conçois que le christianisme et le stoïcisme pourraient être conciliés, dans ce sens que l'homme, usant de sa liberté ou de son activité morale propre, commencerait à opérer de lui-même le bien que sa raison lui montre, en luttant contre ses passions; mais il ne pourrait aimer le souverain bien, s'y attacher constamment, ni s'élever à lui parfaitement, sans le secours d'une grâce spéciale que Dieu lui accorderait comme récompense de ses efforts propres. Autrement, il est impossible de concevoir la justice suprême appliquée à l'homme ; il semble que Dieu choisisse arbitrairement et sans motif ceux qu'il lui plaît d'orner de toutes les perfections, en abandonnant les autres à toutes les misères de l'humanité. Pourquoi mon âme, qui n'a encore rien fait pour le bien, est-elle plus agréable à Dieu qu'une autre?»

Cependant la solution indiquée suscite une nouvelle objection : « Qu'est-ce qui nous rend capables de correspondre à la grâce ? N'est-ce pas encore une grâce particulière ? Mais comment l'obtenir ? »

Voilà le nœud gordien, voilà le dernier fond de la question. Il s'agit de savoir si l'homme peut, en une mesure quelconque, agir sur lui-même, ou s'il doit être regardé comme absolument passif sous le coup des décrets divins. La difficulté se résout pour M. de Biran par l'action indirecte de la volonté. Il y revient souvent.

« Il dépend de nous, dit-il, non pas de nous modifier immédiatement d'une manière agréable ou désagréable, mais de donner notre attention aux idées ou objets capables de nous modifier ainsi. Le sentiment naît à la suite des actes d'attention (si d'ailleurs l'âme est disposée à éprouver un sentiment), et non autrement. D'où il suit que l'exercice des facultés actives de l'esprit se lie à notre moralité, et que l'une est inséparable de l'autre. » — « Nous employons les actes qui sont en nous, et dépendent de notre volonté, pour exciter des sentiments qui n'en dépendent pas immédiatement. » — « Dépend-il de l'âme de passer par sa force propre de l'état inférieur à l'état supérieur? Il est évident qu'elle ne le peut pas indépendamment de toute condition, ou qu'il ne lui est pas donné de se modifier elle-même instantanément de deux manières opposées. Mais ce qu'elle peut, c'est de concevoir un but, un certain idéal de perfection, et de combiner les moyens dont elle dispose pour s'y élever progressivement et par une suite d'efforts. »

Les moyens par lesquels la volonté agit indirectement, ou, ce qui revient au même, par lesquels elle provoque et mérite la grâce, cet ensemble de pratiques qui, sans rentrer dans la morale, sont avec elle dans une liaison si étroite, l'ascétisme, pour tout dire, est donc le dernier mot d'une doctrine qui croit au bien

sans croire à la liberté. M. de Biran l'a compris. On le voit se livrer de plus en plus à ce qu'il appelle un « régime intellectuel et moral. » La prière devient son principal secours ; il y trouvait à la fois le résumé de son expérience, la solution de ses doutes et l'expression de ses aspirations.

J'ai cherché à indiquer l'enchaînement psychologique et logique des croyances de M. de Biran ; il est curieux de voir le moraliste qui part du stoïcisme, le philosophe qui assigne à la volonté une si grande place dans les opérations de l'esprit humain, arriver en définitive à la négation du libre arbitre.

IX

LA CRISE DU PROTESTANTISME[1].

Savez-vous ce qui préoccupe et passionne l'Angleterre en ce moment? Ce ne sont ni les canons Armstrong, ni les frégates blindées, ni les affaires de la Chine, ni celles du Liban; ce n'est ni le budget, ni la famine de l'Inde: ce n'est pas même Garibaldi, pas même la question du coton : c'est un volume dont le titre anodin, *Essais et Revues,* ne faisait guère présager les tempêtes qu'il a soulevées. Il est vrai qu'il s'agissait de théologie et que les questions de cet ordre ont le privilége d'enflammer nos flegmatiques voisins.

Il y a un an à peine que le livre a paru, et il en a été vendu plus de quinze mille exemplaires. Une édition entière s'est trouvée placée avant d'avoir été mise en

[1] *Essays and Rewiews*, 8th edition. London, 1861.

vente. Les États-Unis se sont empressés de réimprimer l'ouvrage. On publie, on annonce une foule de réfutations; partout se signent des adresses pour dénoncer l'écrit coupable aux autorités ecclésiastiques et leur demander vengeance. Ce n'est pas tout cependant; l'Angleterre a son parlement religieux, et ce parlement vient à son tour de se prononcer. Tous nos lecteurs ne savent peut-être pas ce que c'est que les *Convocations;* on appelle ainsi les assemblées des deux provinces ecclésiastiques d'York et de Cantorbéry. Les pouvoirs de ces corps, de tout temps fort limités, sont devenus à peu près nuls depuis que le clergé a renoncé au droit de s'imposer lui-même. Il en a été là comme partout : on n'exerce l'autorité qu'à la condition de tenir la bourse. Les convocations ne s'en réunissent pas moins tous les ans pendant la session du parlement, et elles peuvent encore servir au besoin à organiser une manifestation. C'est ce qui vient d'avoir lieu. La convocation de la province de Cantorbéry s'est à peine réunie cette année qu'il y a été question des *Essais et Revues.* Tout le monde a crié haro, et si les auteurs du volume inculpé n'ont pas été sur-le-champ poursuivis, c'est que l'Église, désarmée comme elle l'est aujourd'hui, a dû reconnaître son impuissance. Je voudrais faire connaître l'ouvrage qui a si profondément ému les esprits, et indiquer l'origine et la signification du mouvement

auquel cette publication se rattache. Commençons par jeter un regard en arrière.

La réformation a eu un caractère particulier en Angleterre. Les changements opérés par Henri VIII ne ressemblaient en rien aux bouleversements qui s'étaient accomplis dans le reste de l'Europe. L'Église, telle que l'avaient constituée les caprices du despote sanguinaire, n'était guère, comme on l'a dit, qu'une sorte de catholicisme décapité. C'est du règne d'Édouard VI que date la véritable réformation, celle qui modifia plus profondément les institutions religieuses du pays, et qui, des institutions, s'étendit aux doctrines. Cependant alors même les innovateurs se montrèrent moins empressés à faire table rase que ne l'avaient été les réformateurs du continent. Il y eut à cet égard comme un compromis entre deux tendances. Les uns conservaient le respect et l'amour des anciennes formes : ils consentaient à les modifier, mais non à les détruire; ils rompaient avec la papauté sous prétexte que celle-ci était devenue infidèle à la tradition primitive, mais ils n'entendaient point pour cela rompre avec la tradition même. A côté de ce parti conservateur s'en dessinait un autre aux instincts plus révolutionnaires. S'inquiétant peu de l'œuvre des siècles, ramenant tout à l'idéal de constitution et de doctrine qu'ils s'imaginaient trouver dans l'Écriture sainte, ces radicaux de la réforme ne croyaient

jamais pouvoir rendre assez large, ni assez profond, l'abîme qui devait séparer la nouvelle société chrétienne de celle dont ils se détachaient. Tels étaient ces partis, dont le premier peut s'appeler celui des anglicans proprement dits, et l'autre celui des puritains. L'Église épiscopale, telle que nous la connaissons, fut le produit d'une transaction entre ces tendances. La tendance traditionnelle, sacerdotale, catholique, y est représentée par l'institution de l'épiscopat, les formes du culte, la liturgie; la tendance novatrice, inspirée du calvinisme suisse et français, s'exprima dans les trente-neuf articles qui forment la confession de foi de l'Église d'Angleterre. On peut dire hardiment que ce manque d'homogénéité et de logique, ainsi qu'il arrive souvent, a été la force de l'anglicanisme; c'est ce qui l'a préservé des extrêmes, et ce qui a permis à des besoins très-divers d'y trouver une égale satisfaction. Toutefois, la coexistence d'éléments contraires a aussi été une cause permanente d'agitation. Les deux partis ont constamment essayé de s'expulser réciproquement, et l'histoire de ces luttes est toute l'histoire de l'Église anglicane. Elisabeth et les premiers Stuarts cherchèrent à établir l'unité en intimidant ou en exterminant les puritains. Ce furent les puritains qui l'emportèrent, et qui, à la révolution, chassèrent le clergé et envahirent l'Église. Charles II, à son tour, ne fut pas plus tôt remonté sur

le trône, qu'il entreprit de rétablir l'orthodoxie ; l'acte d'uniformité, en exigeant de tous les membres du clergé un assentiment explicite aux liturgies officielles, força deux mille pasteurs de quitter leurs troupeaux : mesure funeste qui affaiblit l'Église en la purifiant, et qui donna à la dissidence une force et une importance qu'elle n'avait pas eues jusque-là.

Les anciens partis d'ailleurs ne tardèrent pas à reparaître. On vit naître, sous le règne de Guillaume, les dénominations de *haute* et de *basse Église*. La première désignait les vues les plus exagérées sur l'importance des institutions anglicanes, les hommes qui attribuaient à ces institutions une origine apostolique, une valeur absolue, et qui, sans se prononcer ouvertement sur le salut des dissidents, voyaient dans le régime épiscopal la forme authentique sous laquelle Dieu avait donné le christianisme au monde. Le parti de la basse Église au contraire, tout en exprimant sa préférence pour la forme, la discipline et les croyances anglicanes, ne leur attribuait qu'une supériorité relative, une valeur de convenance ou de circonstance, et se trouvait par conséquent beaucoup moins éloigné des dissidents, et plus disposé à les tolérer. Ce parti au reste se subdivisait lui-même en deux fractions, les calvinistes et les latitudinaires. Ceux-ci, très-relâchés dans leurs croyances, très-indifférents aux dogmes caractéristiques de la ré

formation, ne pouvaient éprouver pour le droit divin de l'épiscopat ou l'efficacité régénératrice du baptême une ferveur qu'ils n'éprouvaient pas pour les mystères de la grâce ou pour la justification par la foi. Quant aux calvinistes, les héritiers et les représentants du puritanisme, leur nombre et leur importance avaient singulièrement diminué au commencement du XVIII^e^ siècle; mais ils étaient à la veille de reprendre un rôle important dans l'Église. En effet, l'histoire des cent dernières années a ceci de particulier qu'elle nous montre tour à tour l'ascendant de chacun des partis que l'anglicanisme renferme dans son sein. Le puritanisme est le premier qui soit ainsi sorti de ses cendres.

On considère ordinairement l'intervalle qui s'écoula entre la restauration et l'avénement de la maison de Hanovre comme la plus brillante époque de l'Église anglicane. Ce jugement semble assez mal fondé. La théologie en ce temps-là n'était pas très-profonde, ni la piété très-vive. Les prédicateurs ne connaissaient que trois thèmes de discours : les vérités de la religion naturelle, les preuves de la révélation, les lieux communs de la morale. La masse de la population se distinguait par ces mœurs rudes, ces amusements cruels et ces habitudes d'intempérance qui sont restés pendant si longtemps comme identifiés avec le caractère national. Le scepticisme et la licence régnaient dans les

classes supérieures, tandis que le peuple restait plongé dans une espèce de barbarie.

C'est alors que prit naissance un mouvement religieux qui a changé la face de l'Angleterre. Oui, l'Angleterre, telle que nous la connaissons aujourd'hui, avec sa littérature pudique et grave, avec son langage biblique, avec sa piété nationale, avec ses classes moyennes dont la moralité exemplaire fait la force du pays, l'Angleterre est l'œuvre du méthodisme. Le sobriquet de *méthodiste* fut attaché pour la première fois, vers 1720, à quelques étudiants d'Oxford qui s'adonnaient à des lectures religieuses, pratiquaient des austérités, visitaient les malades et les prisonniers, et qui portaient dans leurs études et leur conduite une régularité plus « méthodique » que les autres. Parmi ces jeunes gens, il en était deux qui devinrent plus tard les chefs du mouvement, Jean Wesley et George Whitefield. Le zèle qui les dévorait en fit des apôtres. Ils entreprirent de parcourir le pays. On les vit aller de lieu en lieu, prêchant en plein air, honnis de tous, affrontant les masses irritées, essuyant des injures et des coups, en continuel péril de la vie, mais réunissant parfois jusqu'à vingt et trente mille auditeurs, triomphant des obstacles à force de dévouement et d'enthousiasme, enchaînant l'attention par leur éloquence. Ils furent bientôt secondés par une foule de prédicateurs laïques, simples artisans pour

la plupart, ignorants, mais pleins de zèle, et qui portèrent partout le feu dont ils étaient eux-mêmes consumés. Whitefield était plus bouillant que Wesley; il semblait trouver le monde trop étroit, et partageait ses travaux entre l'Angleterre et les colonies anglaises de l'Amérique. L'effet de sa parole passionnée tenait du prodige. Hume lui-même, le froid sceptique, en fut une fois ému, et Franklin nous a racònté comment, venu pour écouter un sermon de charité, mais venu avec la ferme intention de ne rien donner, il sentit peu à peu ses résolutions s'évanouir, et finit par vider sa bourse tout entière dans le chapeau qui lui était présenté. Wesley, génie plus organisateur, a fondé la société religieuse à laquelle son nom est resté attaché, secte puissante, qui tient de l'Église et de la confrérie, et qui atteint mieux que ne le ferait un clergé lettré le pauvre et l'ignorant, le paysan du Dorsetshire ou le mineur du Cornouailles. Cependant le méthodisme a fait plus que d'établir une secte, il a vivifié toutes les autres, il a étendu son influence jusqu'à l'Église établie, il y a remis en honneur les doctrines de la réformation, il en a réveillé le clergé, il lui a communiqué l'esprit missionnaire, il a suscité dans ses rangs une foule d'hommes, les Newton, les Scott, les Romaine, qui ne le cédaient pas aux prédicateurs méthodistes eux-mêmes en piété et en dévouement. Telle est l'origine de la

grande rénovation qui s'est accomplie dans l'Église anglicane, telle est aussi l'origine du parti dit *évangélique*, qui y a régné sans partage jusque vers 1830, qui aujourd'hui encore y est le plus nombreux, et à la puissance duquel lord Palmerston rend hommage en lui demandant des évêques pour les siéges qui viennent à vaquer.

Une action appelle toujours une réaction. Le mouvement méthodiste, fidèle au génie du puritanisme, dont il était une recrudescence, avait donné une importance exclusive à la doctrine; il avait fini par faire dépendre le salut de la pureté des croyances, de l'exactitude des opinions théologiques; la foi, au lieu d'être une émotion et une vie de l'âme, était réduite à un *credo* dont il s'agissait de bien posséder le mécanisme et de bien répéter la formule. L'enseignement dogmatique avait tout envahi. L'âme humaine a besoin d'infini, et quand elle se tournait de la terre vers le ciel, demandant qu'on étanchât sa soif éternelle, on lui répondait par d'arides recettes ou de stériles syllogismes. Regarder avec amour vers le passé, c'était se rendre suspect d'hérésie; chercher un appui dans les formes, une joie dans le culte, c'était une superstition; céder aux instincts de l'adoration, de la pénitence, du sacrifice, c'était une infidélité. Tout ce qu'il y a de vague et d'insaisissable, tout ce qu'il y a de tendre, tout ce qu'il y a de religieux dans la religion, était négligé ou ravalé. Plus de con-

templation, plus d'idéal, plus de poésie. Le sermon à la place de la prière, la chaire au lieu de l'autel, le prosélytisme pour premier devoir, le raisonnement pour seule nourriture spirituelle, cela ne pouvait durer. Les puissances méconnues devaient prendre leur revanche. Une immense réaction éclata, et en quelques années changea complétement la face des choses.

C'est d'Oxford qu'était parti le méthodisme, c'est à Oxford que le puseyisme prit naissance. Quelques membres de l'Université nourris de la lecture des pères et des théologiens anglais du XVII^e^ siècle, poussés à la fois par l'amour de l'antiquité et par le dégoût pour la doctrine régnante, entreprirent de renouer le fil de la tradition anglicane. Ils se sentaient unis dans la vénération pour le système catholique, dont ils regardaient la papauté comme une simple superfétation, dans le mépris de la réformation, dont ils détestaient le caractère révolutionnaire, dans le zèle pour les principes qui séparent l'anglicanisme du reste du protestantisme, tels que la succession épiscopale, la dignité du sacerdoce, la vertu des sacrements. Les chefs du parti étaient M. Pusey, professeur d'hébreu, homme médiocre, qui a donné son nom à la nouvelle école; M. Keble, auteur d'un volume de poésies religieuses très-goûté et très-répandu; M. Newman enfin, qui depuis est entré dans l'Église romaine, et qui

exerçait une grande autorité par son caractère personnel, sa science, ses austérités, et surtout par la gravité de son éloquence. Du sein de ce petit cénacle partirent, en 1833, les fameux *Traités pour le temps présent* (*Tracts for the times*), qui, pendant plusieurs années, servirent à battre en brèche la théologie courante et à rappeler l'Angleterre à des croyances à la fois plus larges et plus anciennes. L'effet de ces brochures fut immense. Les doctrines qui y étaient exposées ne pénétrèrent pas, il est vrai, dans la masse d'une population peu portée aux raffinements religieux, mais elles agirent sur le public lettré et sur le clergé par le double attrait de la nouveauté et du paradoxe, par la double puissance des passions flattées et des besoins satisfaits. Il était difficile que les ministres de l'Église n'accueillissent pas avec faveur des idées qui agrandissaient leur rôle, et il était naturel que l'onction mystique des nouveaux docteurs séduisît des esprits fatigués du stérile jargon des « évangéliques. » Quelque jugement d'ailleurs que l'on porte sur le fond des choses, il faut reconnaître que l'influence du puseyisme sur le clergé a été bienfaisante. On vit refleurir, avec le respect de l'antiquité, les études sérieuses, les recherches historiques, l'intelligence du passé, le goût de l'art religieux, le zèle pastoral, l'ardeur pour les œuvres de piété et de charité. Le *clergyman* mondain, le chasseur de renards

clérical, ce type d'une race déjà vieillie, acheva de disparaître entièrement. Le puseyisme, d'un autre côté, fit en dix ans perdre au calvinisme la moitié du terrain que celui-ci avait conquis dans les quatre-vingts années précédentes.

Il arriva enfin à la nouvelle école ce qui était arrivé au mouvement méthodiste. Jamais mouvement n'avait été plus légitime dans ses instincts, jamais mouvement aussi ne s'égara plus rapidement et plus complétement. L'homme est toujours le même, commençant par l'esprit et finissant par la chair, cherchant une satisfaction à des besoins sacrés et s'arrêtant à de mortes traditions et à des formes vides. Tout principe d'ailleurs tend à s'exagérer et se corrompt en s'exagérant. Les auteurs des *Traités* se laissèrent entraîner par leur propre théorie, et finirent par arriver à un point où il leur devenait impossible de rester dans l'Église nationale. Ils avaient été dans leur droit aussi longtemps qu'ils s'étaient contentés de remettre en lumière des principes plus ou moins explicitement contenus dans les institutions de l'anglicanisme, aussi longtemps qu'ils s'étaient bornés à combattre une conception religieuse qui s'appuie exclusivement sur tel ou tel élément du système; mais ils ne tardèrent pas à tomber eux-mêmes dans un travers semblable. Il y a plus : dans l'impossi-

bilité de trouver le moment précis où la tradition a cessé de se développer d'une manière organique, ils se virent insensiblement amenés à admettre toutes les doctrines et les institutions du catholicisme. Les reliques, les prières pour les morts, la confession, les sacrements, la messe, rien ne les arrêta. D'un autre côté, ils hésitaient à abandonner l'Église dans laquelle ils avaient été élevés, sur laquelle ils exerçaient alors même une action si extraordinaire, et qu'ils avaient réussi à pousser dans des voies si inattendues. C'est alors que parut le fameux traité 90, dans lequel M. Newman (le voile de l'anonyme a été levé), au moyen d'une argumentation qui rappelle beaucoup les subtilités flétries par les *Provinciales*, cherchait à concilier la foi anglicane avec la romaine. Il ne s'agissait de rien moins que d'accorder le oui et le non, de trouver l'autorité de l'Église dans un article qui proclame l'autorité exclusive de l'Écriture, de maintenir l'infaillibilité des conciles en présence d'un texte qui les accuse de s'être trompés, de réhabiliter la messe en dépit d'un passage qui la condamne. Pour le coup, le scandale était au comble. L'épiscopat s'alarma. Le traité en question fut censuré. Les plus avancés ou les plus compromis du parti franchirent alors la faible barrière qui les séparait encore de l'Église romaine, tandis que les autres, devenus plus timides, restaient dans l'éta-

blissement comme les représentants légitimes d'une partie de ses principes et de ses traditions.

Cependant le puseyisme n'a pas disparu de la scène sans susciter, lui aussi, une réaction. Nous venons de voir deux théologies aux prises, celle de la tradition ou du catholicisme, celle de l'Écriture ou du puritanisme. On reconnaît les deux grandes doctrines religieuses qui depuis des siècles se partagent l'Europe; mais il est une troisième puissance avec laquelle l'une et l'autre ont déjà été plus d'une fois forcées de compter, une puissance qui, au XVI^e^ siècle, est entrée en ligue avec le principe biblique contre l'Église romaine, et qui depuis lors s'est attaquée à son tour au protestantisme et a su déjà lui arracher bien des concessions douloureuses,—je veux parler de la critique. Voilà l'ennemi que le puseyisme a amené dans la lice, et qui jette aujourd'hui la terreur dans les anciens partis.

Ce n'est pas la première fois, à vrai dire, que l'orthodoxie anglaise se voit aux prises avec la discussion. Le XVIII^e^ siècle tout entier, pendant que le flot du méthodisme montait, et avant qu'il eût tout débordé et tout recouvert, le XVIII^e^ siècle fut rempli de longues discussions dans lesquelles toutes les ressources intellectuelles de l'époque étaient employées à l'attaque et à la défense de la révélation. La controverse fut d'abord purement philosophique, les uns attaquant le christia-

nisme comme contraire, les autres le défendant comme conforme à la raison, et les uns comme les autres, au milieu de ces débats, le réduisant de plus en plus aux proportions de la simple religion naturelle. La question était ramenée à un seul point, le miracle. C'est l'époque du déisme anglais, de cette école qui finit avec Hume et Bolingbroke. Après les arguments rationnels vinrent les arguments historiques. L'attaque avait cessé, le déisme avait fait son temps; mais la théologie, faute de mieux, avait conservé le besoin de défendre, de prouver, de s'escrimer, et elle se mit à rassembler toutes les considérations propres à établir la thèse favorite de ce temps-là, le dilemme d'après lequel les apôtres ne peuvent avoir été ni trompeurs ni trompés. Paley, l'un des écrivains les plus purs et les plus élégants de l'Angleterre, est resté le modèle de cette apologie à la fois ingénieuse et insuffisante.

Toutes ces controverses du XVIII^e^ siècle nous paraissent bien vaines aujourd'hui, et elles le sont en effet, si l'on regarde à la valeur intrinsèque des arguments; d'un autre côté, elles ont servi à montrer précisément ce qu'elles avaient d'insuffisant, et en même temps à poser les questions d'une manière plus nette, à les porter sur un terrain plus large. En voyant l'esprit humain se débattre sans résultat dans des discussions sur le miracle, sa possibilité, sa nécessité, sa réalité,

sa valeur probante, on a fini par reconnaître qu'il y avait là en présence deux conceptions différentes du monde et de Dieu. De même, les travaux si peu satisfaisants des Lardner, des Paley, sur le témoignage que les apôtres rendent aux faits évangéliques, ont appris à rassembler les documents d'une manière plus complète, à les étudier avec plus d'impartialité, à en fixer le sens avec plus d'exactitude.

Les sciences historiques ont fait un grand progrès lorsqu'elles ont appris à négliger les récits de seconde main pour puiser directement aux sources; elles ont fait un pas non moins important lorsqu'elles ont compris que ce n'était point encore assez, et que, à l'érudition qui réunit les témoignages, il faut ajouter la méthode qui les classe, la sagacité qui les interroge, la rigueur qui en précise la portée et en détermine la valeur. C'est en cela que consiste la critique. Tout le monde sait aujourd'hui quelle révolution elle a opérée dans la science. Nous avions une histoire traditionnelle qui, au toucher de l'examen, s'est évanouie comme un rêve pour faire place, non pas toujours à une histoire mieux établie, mais quelquefois à des résultats simplement approximatifs, à des conjectures plausibles, quelquefois même à une ignorance dont le seul avantage est de se connaître. Il est inutile de rappeler ce que les cinq premiers siècles de l'histoire romaine sont devenus

entre les mains des Niebuhr et des Mommsen. Des époques moins éloignées n'ont pas mieux supporté l'épreuve. Il suffit de comparer l'ouvrage classique de Michaud avec les recherches de M. Sybel pour s'assurer que l'histoire généralement reçue de la première croisade est un roman, et l'on a vu les héroïques aventures de Guillaume Tell rentrer dans le domaine de la fable, du moment qu'on a voulu en suivre les traces au delà des chroniqueurs du XVI^e^ siècle ou les concilier avec des faits mieux constatés.

La critique ne pouvait s'exercer ainsi sur les traditions des peuples sans finir par aborder l'histoire sacrée. Puisque le christianisme est une religion historique, puisque les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ne sont pas tombés du ciel, mais ont eu une origine humaine, des destinées terrestres, une histoire en un mot, il n'y avait aucune raison valable pour ne pas les étudier avec la même liberté, disons mieux, avec la même rigueur que toute autre histoire ou tout autre livre. Telle est la tâche à laquelle l'Allemagne s'est appliquée, depuis Lessing et Semler, avec une sagacité, une patience, une exactitude, une érudition incroyables. Le résultat de tous ces travaux n'a pas été seulement de rectifier certaines vues ou de renverser certaines opinions, mais surtout de renouveler le fond même de la théologie, de changer le point de vue général, de

déplacer toutes les questions. Telle est en effet la puissance de l'histoire qu'un seul fait retrouvé ou rétabli modifie toute la masse des connaissances entre lesquelles il prend place : un fait est une lumière pour tous les autres faits, un fait suffit pour changer la face d'une science. La critique a su accomplir pour la théologie ce qu'elle avait accompli pour l'histoire, ce que l'histoire elle-même, en particulier l'étude comparée des langues et des mythologies, avait accompli pour la philosophie. Les vieux partis, les vieilles écoles s'imaginent qu'il s'agit toujours des vieilles controverses : ils s'escriment encore contre le déisme, le panthéisme, le rationalisme ; ils continuent à parler des prophéties, des miracles, sans se douter que ces termes et les discussions qu'ils représentent n'ont absolument plus de sens aujourd'hui. C'est bien de cela, en vérité, qu'il s'agit à cette heure !

Les Anglais n'ont pas le tempérament critique, mais ils ont une raison vigoureuse et une certaine probité intellectuelle qui les aide à triompher des préjugés, auxquels ils sont naturellement plus enclins que d'autres. Les travaux de la théologie allemande n'excitèrent d'abord chez eux que l'indignation et l'effroi. Peu à peu cependant quelque esprit plus aventureux s'enhardit jusqu'à regarder le monstre en face ; la confiance revint lorsqu'on vit des hommes comme Coleridge,

Hare, Arnold, concilier une piété non douteuse avec une sincérité qui les menait parfois assez loin. L'exemple d'Arnold surtout rassura bien des esprits timorés. Arnold était un homme remarquable, dont le talent n'égalait peut-être point le caractère, mais dont le caractère inspirait le talent, esprit élevé, sincère, trop droit pour sacrifier jamais aucune vérité à aucun système[1]. Éditeur de Thucydide et auteur d'une histoire des premiers temps de Rome, ses études avaient éveillé en lui le sens critique, et il n'avait pas tardé à trouver dans la Bible des difficultés que sa droiture n'hésitait pas à reconnaître et que son bon sens ne lui permettait pas de trancher à la manière des apologistes ordinaires. Il était d'ailleurs un croyant trop convaincu pour admettre que la religion pût recevoir aucun dommage de la science. Il passa sa vie dans des luttes avec les deux partis qui divisaient l'Église, mais qui se réunissaient dans leur aversion pour toute libre recherche. Chez les puseyistes, il stigmatisait les tendances rétrogrades, le respect superstitieux de l'antiquité, les prétentions sacerdotales, l'intolérance; aux évangéliques, il reprochait leur ignorance et leur dogmatisme. Arnold représentait l'alliance des sciences

[1] Voyez une étude de M. de Rémusat, *Des Controverses religieuses en Angleterre*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er août 1856.

historiques et de la foi. Pour trouver l'expression authentique du christianisme, il n'hésitait point à remonter jusqu'au Christ, qu'il s'efforçait de contempler, de saisir dans toute la réalité de sa personne humaine. Jésus de Nazareth n'était pas pour lui un dogme ni même proprement une croyance, mais plutôt, et sans qu'il s'en rendît peut-être tout à fait compte, un ami et un frère, un être de notre race, bien qu'unique et incomparable, le plus grand d'entre les fils des hommes et celui dont l'exemple reste à jamais notre idéal, dont la parole demeure l'éternelle nourriture des âmes affamées. Arnold, pour arriver plus sûrement à lui, ne craignait pas d'écarter tous les voiles; les formules de la réformation ne lui étaient pas moins importunes que celles des conciles; il ne se dissimulait pas que des altérations avaient pu s'introduire dans la tradition chrétienne la plus reculée, et sa foi trouvait ainsi un auxiliaire jusque dans la critique qui biffe un miracle du récit évangélique, ou qui retranche un livre du recueil consacré.

Arnold dirigeait l'un des grands établissements d'instruction publique de l'Angleterre. Il exerçait par son caractère un ascendant extraordinaire sur les jeunes gens qui faisaient leurs études à Rugby. Ceux-ci allaient ensuite à l'université, et y portaient un esprit de recherche et d'audace peu conciliable avec les tendances

que MM. Pusey et Newman y avaient fait prévaloir. Ce fut le point de départ de la réaction à laquelle nous assistons aujourd'hui. Quelques années après la mort d'Arnold, M. Stanley, son disciple et son biographe, fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique à Oxford, où il introduisit une théologie libérale, et où il a trouvé dans M. Jowett un collègue plus hardi et plus indépendant encore. Ainsi s'est formé peu à peu un troisième parti à côté de ceux qui l'avaient précédé. On avait la *haute Église*, représentée de nos jours par le puseyisme, et la *basse Église*, représentée par les évangéliques; on a donné le nom d'*Église large* (*broad church*) à ceux qui reconnaissent les droits de la raison et qui cherchent à mettre les croyances religieuses en harmonie avec les résultats constatés du savoir humain. Le volume des *Essais et Revues* est comme l'expression de cette tendance, le manifeste avancé de ce parti. Cela suffirait déjà pour attirer l'attention sur ce livre; mais les idées qui y sont exposées ont par elles-mêmes une gravité incontestable, et si l'on ne peut s'associer aux cris de malédiction et d'effroi qui se sont élevés au sujet de cette publication, on ne peut méconnaître que le protestantisme a bien quelque sujet de s'en émouvoir.

Le volume dont je viens de raconter l'origine se compose de sept morceaux, écrits, à l'exception d'un seul, par des ministres de l'Église anglicane. Les au-

teurs ont travaillé sans concert préalable, et ils déclinent expressément toute responsabilité collective. Les dissertations qu'ils ont fournies ne se rattachent pas même à un plan commun et ne forment point un ensemble. On y trouve un aperçu sur l'éducation de l'humanité à côté d'un compte rendu des travaux de M. de Bunsen, un travail sur la cosmogonie mosaïque auprès d'un article sur les caractères et les conditions d'une Église nationale. En y regardant bien néanmoins, on reconnaît dans toutes ces pages, sous toutes ces plumes, une même préoccupation. C'est par là que le volume prend une espèce d'unité, et c'est par là aussi qu'il devient un symptôme de la crise qui ébranle aujourd'hui le protetsantisme. Si on laisse de côté ce qu'il y a d'individuel dans les *Essais* et d'accidentel dans la forme qu'ils ont revêtue, on arrive à en dégager plusieurs idées dont la parenté n'est pas douteuse. Voici à peu près comment on peut résumer ces idées.

Quel est le principe fondamental du protestantisme, et en quoi diffèrent les conceptions religieuses que représentent les deux grands partis chrétiens? La réponse est aisée. Le catholicisme, c'est le christianisme tel qu'il s'est modifié à travers les siècles; le protestantisme de son côté a la prétention de remonter directement à la source et d'atteindre le christianisme dans son expression primitive et authentique. Le protestantisme à cet

effet puise dans l'Écriture sainte. L'Écriture est à ses yeux la source exclusive de la connaissance religieuse, l'unique règle de la foi ; il y a plus : par une conclusion, sinon rigoureuse, au moins naturelle et sans doute inévitable, l'Écriture est devenue pour le protestant, non pas seulement le document de la révélation, mais une révélation, non pas seulement l'aliment de la religion, mais la religion même, si bien que le protestantisme vulgaire se résume tout entier dans un article, croire à la Bible. Les deux Églises ont fait de même; elles ont l'une et l'autre poussé leur principe à ses dernières conséquences, et elles en sont enfin arrivées à ce point que la foi, dans les deux systèmes, n'est plus qu'une adhésion implicite donnée à une proposition générale et abstraite, ici à l'infaillibilité de l'Écriture, là à l'infaillibilité du saint-siége.

La difficulté n'est pas d'élever sur l'un ou l'autre de ces principes tout un ensemble de dogmes et d'institutions ; la difficulté commence lorsque l'esprit de critique s'éveille et se hasarde à demander sur quoi repose le principe même qui sert de fondement. Car de deux choses l'une : ou ce principe est évident, et alors on ne s'explique guère qu'il n'obtienne pas une adhésion universelle, ou il n'est pas évident, et alors il faut bien qu'il s'appuie sur des preuves, et dès lors ce sont ces preuves qui forment la véritable et dernière raison de

la croyance. L'embarras de la théologie catholique est de prouver l'infaillibilité de l'autorité ecclésiastique ; l'embarras de la théologie protestante n'est pas moins grand lorsqu'elle est mise en demeure de justifier le rang qu'elle attribue à l'Écriture sainte. C'est de part et d'autre l'histoire du système hindou : la terre repose sur l'éléphant, l'éléphant repose sur la tortue ; mais la tortue elle-même, sur quoi repose-t-elle ?

Il ne suffit pas, au reste, que l'Écriture établisse son caractère surnaturel par des considérations plus ou moins plausibles, il faut en outre que le contenu de l'Écriture ne renferme rien qui soit en contradiction avec une pareille origine ; en d'autres termes, l'infaillibilité du recueil sacré doit se prouver positivement d'abord, et par des preuves directes, — négativement ensuite, par l'absence de toute erreur. Telle est la position que fait à la Bible la théorie du protestantisme. On va voir comment, s'il faut en croire les auteurs des *Essais et Revues*, les livres saints remplissent les conditions que les théologiens ont cherché à leur imposer.

Je l'ai dit, le christianisme pour le protestant se confond avec la Bible, et les preuves du christianisme se confondent ainsi avec les preuves de l'inspiration de la Bible. Ces preuves sont de deux espèces, les preuves historiques, qui pendant longtemps ont seules été en faveur, et les preuves morales, qui ont pris la place des

premières depuis que la caducité de celles-ci s'est fait sentir davantage. Les preuves morales sont celles qui résultent de la beauté, de l'onction, de la force pénétrante du livre, celles qui concluent que ce livre est divin parce qu'il parle avec des accents qui ne sont pas de l'homme,—preuves excellentes en ce qu'elles s'adressent directement au sentiment religieux, mais faibles en ce qu'elles supposent que ce qui est excellent ne saurait être humain, et insuffisantes en ce qu'elles n'enveloppent pas toute la Bible, mais ne s'appliquent qu'à quelques livres de ce recueil, à quelques morceaux de ces livres. Quant aux preuves historiques, elles se réduisent à une seule: le miracle.

Rien ne montre mieux quelles sont les variations de l'opinion que cette question du miracle. Jusqu'au siècle dernier, le monde croyait au surnaturel, et le surnaturel répondait à toutes les objections. Aujourd'hui, les arguments de cet ordre ne sont pas seulement devenus moins forts, ils sont devenus compromettants, et tandis que le miracle servait jadis à prouver, c'est lui qui a maintenant besoin de preuves. A quoi faut-il attribuer ce changement? Bien moins aux discussions des rationalistes qu'à l'influence insensible des faits. Les considérations générales sur l'impossibilité ou l'inutilité d'une intervention extraordinaire de la Divinité, les raisonnements de Hume sur l'insuffisance du

témoignage pour établir un fait surnaturel, tout cela n'aurait probablement pas suffi pour produire cette incurable défiance qui s'est glissée dans l'esprit moderne au sujet du merveilleux, et qui nous rend insensibles à toutes les démonstrations de l'ancienne apologétique. L'incrédulité dont je parle est un résultat de l'expérience. Nous avons trop souvent vu la tradition s'évanouir devant l'examen, la légende se dissoudre au contact d'une méthode un peu rigoureuse, le merveilleux disparaître sous les procédés de la critique, pour ne pas nous tenir en garde contre les récits de ce genre. L'étude de la nature a agi d'une manière plus efficace encore, quoique plus indirecte. L'idée des lois de la nature, l'ordre de l'univers, le rapport étroit de la cause et de l'effet, ont pris possession de notre intelligence, et y sont devenus comme la base même et la règle de la certitude.

Avec la foi au miracle sont tombés les principaux arguments des protestants en faveur de la divinité de l'Écriture; mais ces arguments seraient plus solides qu'ils ne convaincraient plus personne aujourd'hui. Il suffit, en effet, d'ouvrir le volume sacré pour s'apercevoir qu'il ne répond en rien au caractère dont on avait voulu le revêtir. Un livre divin, un livre inspiré est un livre infaillible. Il ne peut se trouver en contradiction avec aucun fait avéré. Eh bien, — encore une

fois, je ne fais que reproduire le langage des *Essais et Revues*, —la Bible, envisagée comme écrit religieux, est sans doute ce qu'il y a de plus grand, de plus divin au monde; mais on chercherait vainement à la mettre en harmonie avec les découvertes de la science : elle représente les vues d'un peuple, les idées de l'antiquité, voilà tout.

Le premier conflit de la science avec la Bible eut lieu au XVI^e^ siècle, lorsque Copernic renversa la cosmologie des anciens, et au XVII^e^, lorsque Galilée fut obligé de rétracter à genoux l'hérésie du mouvement de la terre « comme expressément contraire à l'Écriture. » Depuis lors, il a bien fallu se rendre à l'évidence. La lutte, de nos jours, a été renouvelée par la géologie. L'étude des terrains et des débris organiques qu'ils renferment est doublement en désaccord avec le premier chapitre de la Genèse; elle nous montre que l'ordre suivi par la nature dans la formation des êtres n'est point celui qu'indique le récit sacré, et l'on est forcé d'admettre pour chacune des périodes créatrices, non plus des jours de vingt-quatre heures, mais des espaces de temps qui ne peuvent s'évaluer que par milliers d'années. Ces faits n'étant plus contestés, la théologie en est réduite à équivoquer sur les textes. Le monde puisait jadis sa science dans la Bible; c'est la Bible aujourd'hui qui tâche de suivre la science et de s'y accommoder.

Après la géologie vient la chronologie. Les étroites limites dans lesquelles l'Ancien Testament renfermait l'histoire de l'humanité ont été brisées par des recherches récentes. M. de Bunsen, homme pieux, chrétien convaincu, mais qui ne pensait pas devoir faire à la religion le sacrifice de la vérité, M. de Bunsen a été conduit par ses études à placer les commencements de la civilisation égyptienne quatre mille ans avant notre ère, et à réclamer pour l'humanité une durée d'au moins vingt mille années.

Passons de la chronologie à l'histoire proprement dite. La critique est venue nous apprendre, dans les traditions des Hébreux comme dans celles des autres peuples, à distinguer l'âge fabuleux de l'âge historique. De même que l'histoire certaine de Rome date aujourd'hui pour nous de la seconde guerre punique ou de la prise de la ville par les Gaulois, de même M. de Bunsen regarde comme mythique la portion de nos récits sacrés qui précède la vie d'Abraham, et M. Wilson, l'un des auteurs du recueil que j'analyse, va bien plus loin encore; il ne trouve de certitude entière que mille ans plus tard, à partir de la séparation des deux royaumes et de la prise de Jérusalem par Sisak. Le sacerdoce juif n'aurait point été établi par Moïse, mais par les rois, et il n'aurait revêtu que vers la fin du royaume de Juda l'importance et les attributions dont nous le voyons

entouré dans des livres rédigés fort tard et sous l'influence du sacerdoce lui-même.

Il n'est pas jusqu'à la propagation des connaissances géographiques, jusqu'aux relations des voyageurs, jusqu'aux rapports établis par le commerce entre les peuples les plus éloignés, jusqu'aux nouvelles apportées chaque matin de l'Inde ou de la Chine, qui ne contribuent à briser le cercle des notions dans lesquelles se meuvent les idées religieuses du judaïsme et du christianisme. Il y a trente ans, nous ne connaissions encore la terre que d'une manière vague et générale. La seule partie qui nous en fût familière était celle que nous occupons. Aujourd'hui, nous sommes entrés en relation avec les nations les plus éloignées, et ces milliers d'hommes semblables à nous, et dont nos systèmes ne daignaient pas s'occuper, sont devenus pour nous un fait et une réalité. Dès lors, une foule de questions se sont posées. Qu'a de commun l'Évangile avec des peuples dont l'existence n'était pas même soupçonnée lorsque l'Évangile a été donné au monde? Est-il possible d'espérer, est-il raisonnable d'attendre que notre religion finira par trouver accès parmi des hommes de races si différentes de la nôtre? Faut-il, en attendant, regarder toutes ces créatures humaines comme vouées à la perdition, et, si elles peuvent se passer du christianisme, l'aspect sous lequel le christianisme se présente

au monde n'en est-il pas changé? Les menaces dont il poursuit l'inconverti n'en sont-elles pas affaiblies? Autant de difficultés pour lesquelles l'Écriture sainte n'offre point de solution et ne saurait en offrir, puisque les données mêmes du problème n'existaient pas dans l'antiquité.

Ainsi les doutes religieux qui de nos jours s'élèvent dans tous les esprits ne sont pas le résultat d'une aversion naturelle pour des doctrines dont le joug pèse à nos passions et humilie notre orgueil; le scepticisme moderne n'est pas davantage le fruit d'un rationalisme frivole ou d'une métaphysique entichée de ses conceptions : non, il est l'effet de la transformation insensible que la propagation des connaissances, l'observation, la réflexion, ont opérée dans les intelligences. La religion biblique repose sur une foule de notions, elle est comme liée à un nombre infini de manières de voir et de façons de raisonner qui nous sont devenues étrangères. Nous pouvons sans doute retrouver dans l'Écriture un élément de beauté et de vérité éternelles, mais à la condition d'y dégager l'esprit de la lettre; la Bible, prise dans son texte, appartient au monde ancien; c'est une œuvre magnifique, mais une œuvre du passé, et il nous serait aussi difficile de l'adopter pour la règle de nos connaissances que d'accepter la topographie infernale de *la Divine Comédie*.

Nous avons parlé jusqu'ici de la Bible et du christianisme. Ce n'est là toutefois qu'une partie de la question. L'étude des religions a fait des progrès, et ici encore on est arrivé à reconnaître que les anciennes catégories étaient trop étroites. De même que les hérésies ne sont plus pour nous que des conceptions diverses d'une même vérité, les religions ne sont plus à nos yeux que des manières diverses d'adorer un même Dieu. Quelle que soit la supériorité du monothéisme sur le polythéisme, c'est une supériorité qui n'exclut pas tout rapport. L'Évangile lui-même ne saurait être opposé au paganisme comme le culte du vrai Dieu au culte des démons. Le christianisme est une religion entre plusieurs, la meilleure assurément, mais non la seule qui ait droit à ce nom auguste; il a une valeur non pas absolue et unique, mais relative. Toutes les croyances religieuses de l'antiquité ont joué un rôle dans l'éducation spirituelle de l'humanité; elles ont, aussi bien que le judaïsme, quoique moins directement, préparé le genre humain à la foi de l'Évangile.

Mais le christianisme à son tour n'est-il pas susceptible de développements? Oui sans doute, et c'est pour cela même qu'il est impérissable. Ce qui se développe est seul vivant, seul immortel. Le judaïsme représente le régime de la loi et caractérise l'enfance de l'humanité. L'enfant devenu adolescent n'est plus conduit par

des ordres, mais par des exemples; c'est à cette période du progrès des sociétés que correspond la venue du Fils de l'Homme et le grand modèle qu'il nous a proposé. Plus tard l'adolescent devient homme fait, il obéit à une impulsion tout intérieure, à des principes, à sa conscience. Tel est le régime actuel, celui de l'esprit et de la liberté. Nous n'avons plus besoin d'une règle extérieure, et la Bible ne peut conserver sa place dans notre vie religieuse qu'à une condition, celle de ne plus exercer comme jadis une espèce de despotisme sur l'esprit humain, mais de s'identifier avec la voix de la conscience en nous.

En présence de la crise où se trouvent maintenant les idées religieuses, on ne peut s'empêcher de demander quel sera le christianisme de l'avenir, de quelle manière les Églises existantes se plieront à des conditions nouvelles, quelle fonction elles pourront encore remplir, quelle action exercer au milieu d'une société comme la nôtre. Les *Essais* n'ont pas reculé devant cette dernière question. M. Wilson, qui l'a traitée, estime qu'il n'y a point de vie nationale complète sans une Église nationale; mais une Église qui aspire à ce caractère doit aider au développement spirituel tout entier de la nation. Il faut qu'elle soit assez large pour ne point provoquer de dissidence légitime. Il faut qu'elle soit libre, non-seulement dans ses formes, qui

ne sauraient rester sacerdotales, mais dans ses doctrines, qui ne doivent pas être en contradiction avec l'esprit général du siècle. L'Église s'affranchira donc de ces confessions de foi auxquelles nul ne peut plus adhérer sans quelque réserve mentale. Et ce n'est pas assez encore : l'Église de l'avenir renoncera également à un usage exclusif et superstitieux de l'Écriture sainte; c'est là, en effet, l'article de foi qu'il importe surtout de réviser : aussi bien, on ne peut plus, de nos jours, combattre l'irréligion ni le fanatisme sans reconnaître franchement les droits de la critique et l'autorité de la raison.

On le voit, ces dernières pensées nous ramènent aux premières. A quelque page que l'on ouvre le livre sur lequel j'ai voulu attirer l'attention du lecteur, on y trouve une même préoccupation. C'est le principe du protestantisme qui partout y est en cause. « Terrible question! écrivait Arnold, dès 1835, en parlant de l'inspiration des Écritures, question qui doit porter atteinte à toutes les notions reçues et leur porter un coup tel qu'on n'a rien vu de semblable depuis l'ébranlement de l'infaillibilité papale; mais il faut que la crise ait lieu, et, en dépit des craintes du faible et des clameurs du fanatique, cette crise aura pour résultat d'établir plus solidement la vérité chrétienne. »

Il est remarquable que le moment où le protestan-

tisme est ainsi ébranlé jusque dans ses fondements soit aussi celui où le catholicisme voit se poser autour de lui des questions qui n'affectent pas moins sérieusement son existence. En y regardant de près, on reconnaît que la cause de ces périls est la même. De part et d'autre, nous voyons la confirmation d'une vérité que j'ai déjà rappelée : toute institution s'affaiblit par l'exagération de son principe, ou, comme on l'a non moins bien exprimé, partout, dans l'histoire, ce qui a d'abord été un principe de vie devient plus tard un principe de dissolution.

Le catholicisme, depuis soixante ans, a subi une révolution qui a peu attiré l'attention parce qu'elle s'est accomplie tout entière dans le domaine des idées, mais qui n'en est pas moins grave. A force de se simplifier, de ramener tous ses dogmes à un seul, celui de l'autorité, de concentrer cette autorité dans la personne du souverain pontife, le catholicisme a étendu l'infaillibilité du saint-siége bien au delà des limites reconnues par l'ancienne orthodoxie. La fiction constitutionnelle d'après laquelle le chef de l'État ne peut mal faire est devenue un dogme, et le pape a fini par être tenu pour un homme inspiré, et, en quelque sorte, pour un être supérieur. Les écrivains qui ont travaillé à établir ce paradoxe croyaient servir les intérêts de l'Église en poussant tout à l'extrême. C'est le contraire qui est

arrivé. La base de l'Église ne s'est plus trouvée assez large; la pyramide renversée sur sa pointe a commencé à s'ébranler, et aujourd'hui que la position du pape est menacée à quelques égards, que les conditions de sa souveraineté paraissent sur le point de subir une modification, la conscience des catholiques se trouble; éperdus, ils lèvent les yeux au ciel comme si la foi chrétienne allait disparaître de la terre.

Il en est à peu près de même du protestantisme. La Réformation a donné à l'Écriture la place que l'Église et la tradition occupaient auparavant. Le nouveau principe depuis lors n'a cessé de s'étendre. La théologie protestante du XVIIe siècle fut infiniment plus servile dans son respect de la lettre que ne l'avaient été Luther et Calvin. On ne crut pouvoir jamais aller assez loin dans le culte de la Bible. On en fit un code, un pape, un oracle, un Dieu écrit. On revendiqua l'inspiration pour chaque mot du livre, pour les points-voyelles mêmes du texte hébreu. On chercha dans l'Écriture non-seulement ce qui est nécessaire au salut, mais toutes les vérités, toutes les sciences. On y puisa des directions pour toutes les occasions, des règles pour tous les actes de la vie privée ou publique. On y voulut trouver la loi de tout développement et de toute vie, le dernier mot de l'homme sur Dieu et de Dieu à l'homme. On érigea ce livre ou, pour mieux dire, ces

livres, écrits dans des temps si éloignés, pour des besoins si différents des nôtres, par des hommes d'une autre race et d'une autre civilisation, on les érigea en mesure absolue du bien et du beau, du vrai et du juste. Il faut, pour se rendre compte des conséquences à la fois logiques et monstrueuses de ce principe, il faut lire l'histoire du puritanisme anglais, celle du presbytérianisme écossais, celle de quelques sectes récentes, les écrits des hommes qui défendent aujourd'hui encore l'orthodoxie protestante et qui s'imaginent entendre la voix de la Divinité dans le Cantique des Cantiques et lire les destinées du monde dans l'Apocalypse.

On sait déjà comment la science est entrée en lutte avec l'Écriture. Les connaissances physiques et historiques, en se répandant de proche en proche, ont envahi les pasteurs et les troupeaux; la croyance à l'inspiration a été comme minée dans les esprits, et, à l'heure qu'il est, le protestantisme, pour avoir exagéré l'autorité dont il avait revêtu le saint livre, se voit livré à une crise qui menace son existence. Cette crise vient d'éclater en Angleterre. L'Allemagne en souffre depuis longtemps, et n'en est pas encore sortie. Les protestants français sont tout aussi agités, aussi surpris et aussi impuissants que ceux des autres pays. Il s'agit partout, pour le protestantisme, de défendre un dogme vieilli contre des attaques irrésistibles, ou, entreprise

non moins difficile, de se renouveler en se donnant une base plus large, en adoptant un principe plus solide.

Il me semble parfois que le protestant, dans de pareilles circonstances, doit jeter un regard de regret vers l'Église telle qu'elle existait avant le XVIe siècle. La Réformation a fait beaucoup de bien et beaucoup de mal au catholicisme : elle l'a servi en le contraignant de corriger des abus contre lesquels les plus fidèles de ses enfants protestaient depuis deux siècles; elle lui a nui, moins encore en détachant de sa communion la moitié de l'Europe qu'en le contraignant de se prononcer sur une multitude de questions restées ouvertes jusque-là, et en le forçant ainsi à devenir plus exclusif. Beaucoup de gens ne sont plus catholiques aujourd'hui qui auraient pu l'être avant le concile de Trente. L'autorité de l'Église, entendue dans le sens un peu flottant où on la prenait avant Luther, laissait aux manifestations de la vie religieuse une liberté dont on ne saurait assez déplorer la perte. L'Église catholique d'autrefois avait un esprit plus libéral et, si j'ose me servir de cette expression, une plus grande force plastique que les sociétés religieuses issues de la Réformation. Il y a quelque chose de plus humain et de plus divin tout à la fois, quelque chose de plus grand et de plus vivant, quelque chose de plus acceptable pour la pensée

et de plus séduisant pour l'imagination, dans l'idée d'une vaste institution animée de l'esprit d'en haut, et, sous l'action de cet esprit, se développant selon les circonstances, se prêtant aux mouvements et aux besoins de l'humanité, — il y a là, dis-je, quelque chose de plus grand et de plus vrai qu'une doctrine d'après laquelle l'esprit de Dieu est comme relégué et captif dans une lettre morte.

D'un autre côté, et précisément parce qu'elle a l'inflexibilité de la lettre, l'Écriture provoque plus vivement la révolte de l'individu, et par là réveille davantage le besoin de l'affranchissement. Tandis que le catholique n'entre guère en contact personnel avec les croyances et les lois de son Église, le protestant, dont le devoir religieux est de lire et relire sans cesse la Bible, ne peut s'empêcher, pour peu qu'il ait quelque instruction et quelque intelligence, d'y trouver des choses qui l'étonnent, l'embarrassent, quelquefois même le scandalisent. Il relit, il compare, il s'enquiert, et s'il ne parvient pas à imposer silence aux réclamations de son esprit et de son cœur, il éprouve ce trouble dont j'ai signalé les symptômes, et qui, comme un frisson mortel, parcourt aujourd'hui tout le corps du protestantisme.

Le protestantisme est-il condamné à périr dans la crise où il se débat? Cette question revient à une autre : le protestantisme a-t-il la faculté de se modifier? Le

catholicisme ne peut changer beaucoup : nous l'avons vu, de nos jours même, ajouter un dogme à son *Credo;* mais il ne saurait toucher à son principe sans périr. Le catholicisme sans l'infaillibilité ne serait plus le catholicisme. Il n'en est pas tout à fait ainsi du protestantisme. A proprement parler, le protestantisme est une abstraction. Ce n'est pas une Église en effet, mais une désignation générale qui embrasse des Églises, des sectes, des croyances fort diverses. Cependant ces Églises ont quelque chose de commun : elles sont d'accord pour chercher l'Évangile à sa source primitive et authentique, et aucune d'elles ne se vante d'avoir si bien trouvé qu'il ne lui reste plus rien à apprendre. Il n'est pas d'Église protestante qui songe à se donner pour infaillible. Il en résulte qu'aucune ne peut offrir son interprétation de l'Évangile comme définitive. De là pour les protestants la faculté de se poser les questions les plus graves, d'ouvrir l'enquête sur leurs croyances traditionnelles, de revenir sur des doctrines admises, de tout examiner et de tout discuter, sans entrer en contradiction avec le principe même de leur foi. Le christianisme, pris dans son sens abstrait, est seul en dehors de leurs discussions; la manière de le comprendre reste toujours pour eux ce qu'on peut appeler une question ouverte.

D'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, ce qui est ébranlé

en ce moment dans le protestantisme, ce n'est pas la Bible, mais la superstition de la Bible; ce n'est pas l'Écriture comme document historique du christianisme, mais l'Écriture comme autorité infaillible; ce ne sont pas les livres saints comme source de grandes pensées et de saintes résolutions, mais ces livres considérés comme règle absolue de ce qu'il faut penser et de ce qu'il faut faire. On le voit donc : si le mouvement dans lequel le protestantisme est emporté est une crise sérieuse, cette crise n'est peut-être pas sans issue. Il y a de quoi s'effrayer sans doute, car, lorsque les oracles se taisent tout à coup, le silence est grand qui se fait dans le monde. On ne peut se dissimuler non plus qu'avec l'infaillibilité du texte disparaîtront bien d'autres choses. Et toutefois il ne semblerait nullement impossible que les habitudes religieuses des protestants se continuassent en se modifiant, si derrière les questions présentes on ne voyait s'en former rapidement de nouvelles.

Pourquoi se le dissimuler? Ce qui est en péril au fond, ce n'est pas le protestantisme, c'est le christianisme, c'est la religion même. La religion naturelle n'existe que dans les livres. Les religions qui vivent et qui agissent sont des religions positives, c'est-à-dire des religions qui ont une Église, des rites, des dogmes particuliers. Que sont ces dogmes? Pris dans leur sens

intime, ce sont autant de solutions des grands problèmes qui ont toujours inquiété l'esprit de l'homme : l'origine du monde, celle du mal, l'expiation des fautes, l'avenir de l'humanite. Les doctrines d'une religion sont une métaphysique révélée.

Considéré dans sa forme, le dogme c'est le surnaturel,—non-seulement parce que les religions sont nées dans un temps où l'imagination, avide de merveilles, se mêlait naïvement à tout; mais, on le comprend assez, une religion positive n'a pas d'autre origine possible qu'une révélation : elle est nécessairement une histoire de l'intervention de Dieu dans les destinées humaines, le récit des actes par lesquels Dieu a créé et sauvé le monde; elle est cela, ou elle n'est rien. On voit déjà que tout dans la religion n'est pas religieux. Il y a dans toute religion une foule d'éléments historiques, physiques et métaphysiques, au sujet desquels le dogme pourra entrer en conflit avec la science. Toutefois, ce n'est plus de cet antagonisme que je veux parler ici. Le sentiment religieux a aussi une action critique; lui aussi, il peut entrer en lutte avec la religion.

Tant que l'autorité du prêtre ou du livre conserve son prestige, le fidèle reçoit sa religion toute faite et sans distinguer; mais une fois que l'autorité a été ébranlée, l'homme, s'il ne rejette entièrement ses premières croyances, ne veut plus du moins les accep-

ter que sous bénéfice d'inventaire. Il ne conserve que celles qui l'éclairent ou le touchent, celles qui se recommandent à son esprit ou à son cœur, celles en un mot qui donnent une satisfaction à ses besoins religieux.

Le sentiment religieux devient ainsi la mesure de la vérité religieuse. Il accueille tout ce qui dans la religion s'adresse à l'âme, tout ce qui la nourrit et la fortifie, tout ce qui l'enlève vers l'infini et l'idéal, tout ce qui l'unit à Dieu. Il s'approprie tout cela, mais cela seulement. Ce qui le laisse indifférent lui devient importun. Il y voit un élément étranger, inutile, arbitraire. Il rejette, à ce titre, les doctrines purement spéculatives aussi bien que les faits purement merveilleux. L'homme religieux veut que sa religion soit tout entière religieuse, c'est-à-dire qu'elle se trouve tout entière en rapport direct avec la piété, et, pour ainsi parler, qu'elle porte à plomb sur la conscience. Plus sa foi va se purifiant, plus aussi il élimine de sa croyance les dogmes qui, n'ayant de racine ni dans la nature divine, ni dans la nature humaine, semblent par cela même n'avoir pas de raison d'être.

A première vue, cette émancipation graduelle de la foi et ce progrès correspondant de la religion dans les voies du spiritualisme paraissent constituer un procédé naturel, au moyen duquel les croyances et l'esprit

humain pourraient se maintenir dans un constant équilibre. On s'imagine que toutes les difficultés sont résolues et l'on croit entrevoir l'avenir religieux de l'humanité dans une espèce de rationalisme chrétien ou de christianisme rationnel, qui, sans exclure la ferveur, laisserait à la pensée toute sa liberté.

Je ne demande pas mieux, pour ma part, mais je ne puis m'empêcher de demander avec quelque inquiétude si le rationalisme chrétien est bien une religion. Ce qui reste dans le creuset après l'opération que l'on a vue, est-ce bien l'essence des dogmes positifs, ou n'en serait-ce que le *caput mortuum?* Le christianisme rendu transparent pour l'esprit, conforme à la raison et à la conscience, possède-t-il encore une grande vertu? Ne ressemble-t-il pas beaucoup au déisme et n'en a-t-il point la maigreur et la stérilité? La puissance que les croyances exercent ne réside-t-elle pas dans les formules dogmatiques et les légendes merveilleuses tout autant que dans leur contenu proprement religieux? N'y a-t-il pas toujours un peu de superstition dans la vraie piété, et celle-ci peut-elle se passer de cette métaphysique populaire, de cette brillante mythologie qu'il s'agit d'en éliminer? Les éléments dont vous prétendez dégager la religion ne sont-ils pas l'alliage sans lequel le métal précieux devient impropre aux rudes usages de la vie? Enfin, quand la critique aura renversé le surna-

turel comme inutile et les dogmes comme irrationnels; quand le sentiment religieux, d'une part, et, de l'autre, une raison exigeante auront pénétré la croyance et l'auront transformée en se l'assimilant; quand il n'y aura plus d'autorité debout, si ce n'est la conscience personnelle de chacun; quand l'homme, en un mot, ayant déchiré tous les voiles et pénétré tous les mystères, contemplera face à face le Dieu auquel il aspire, ne se trouvera-t-il pas que ce Dieu n'est autre chose que l'homme lui-même, la conscience et la raison de l'humanité personnifiées? et la religion, sous prétexte de devenir plus religieuse, n'aura-t-elle pas cessé d'exister?

Tel est, si je ne me trompe, le redoutable problème qui s'élève par delà toutes les questions d'Église et de rivalité ecclésiastique, et qui prête un si tragique intérêt aux controverses actuelles du protestantisme. Il semble qu'une religion ne puisse aspirer à être, je ne dis pas plus rationnelle, mais plus religieuse même, sans cesser pour autant d'être une religion; il semble qu'en se perfectionnant elle se détruit, et qu'il lui soit également impossible de résister au mouvement et d'y céder, de se laisser dépasser et de se laisser emporter par les progrès de l'humanité. Qu'on y prenne garde: l'avenir du christianisme est tout entier dans la solution de cette difficulté.

Mai 1861.

X

LES CONFESSIONS D'UN MISSIONNAIRE[1].

Pendant que les sciences exactes et les sciences d'observation renouvellent l'industrie, et par l'industrie transforment les conditions de la vie matérielle, il est une autre science qui, sans bruit, sans prétention, livrée à des recherches obscures, étrangère en apparence aux préoccupations de la société, n'en semble pas moins appelée à modifier de son côté les conditions de la vie morale. Je veux parler de la critique historique. Au premier abord, rien ne semble plus désintéressé ; on est tenté de n'y voir qu'une branche de l'érudition, et cependant la critique historique touche aux plus graves problèmes. Elle est née d'hier, et déjà elle a

[1] *The Pentateuch and book of Joshua critically examined*, by the right rev. John William Colenso D. D., bishop of Natal. 1862.

produit une révolution dans la religion et la philosophie. C'est qu'elle est plus qu'une science, elle est une méthode; c'est qu'elle a fait plus que d'apporter des solutions, elle a changé la manière de poser les questions.

Il en est de la critique comme de toutes les découvertes contemporaines : elle est rapidement entrée dans le domaine commun. Née en Allemagne, restée quelque temps la possession exclusive de nos savants voisins, elle a fini par franchir le Rhin et par se répandre en France et en Angleterre. L'Angleterre, où la tradition a beaucoup d'empire, n'a pas accueilli sans résistance le nouveau venu, que précédait la renommée de tant de ruines; mais si l'Angleterre est attachée à ses usages, si elle redoute instinctivement tout ce qui peut ébranler les principes qui font sa force, elle se distingue en même temps par une équité naturelle qui ne lui permet point de juger une cause sans avoir écouté les avocats des deux parties. En vain les partisans de la critique menaçaient-ils les préjugés les plus chers, les institutions les plus respectées, les croyances les plus saintes : la sincérité du caractère anglais n'a pas permis qu'on leur fermât la bouche; on a voulu les entendre, on les a admis à développer leur arguments; puis, la cause une fois plaidée, on a vu quelques-uns des juges, et ceux-là mêmes qu'on pouvait supposer les plus pré-

venus, déclarer qu'ils se rendaient à l'évidence, et passer des siéges de la cour au banc des accusés.

On sait quel fut le principal incident dans l'histoire de cette crise théologique. Plusieurs ministres de l'Église anglicane publièrent, il y a deux ans, un volume d'*Essais et Revues* dans lequel les principes de la critique moderne étaient appliqués avec hardiesse aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le scandale de cette publication fut d'autant plus grand que dix éditions attestaient combien le public prenait de part aux débats. Les journaux et les revues ne parlèrent plus que théologie. Les évêques lancèrent des anathèmes. De gros volumes entreprirent de réfuter les audacieux théologiens. On ne leur épargna pas les injures : celui-ci comparait M. Jowett à Julien l'Apostat; celui-là déclarait qu'il ne pouvait lire les livres du pieux Bunsen « sans un frisson involontaire de dégoût, de pitié et de mépris. » Cependant les arguments ni les injures ne satisfirent les fureurs des gens d'église, et l'on eut recours aux tribunaux. Des sept coupables, deux furent considérés comme de moindres pécheurs : un troisième était laïque, un quatrième était mort; mais les évêques de Salisbury et d'Ely ont réussi à faire condamner devant la cour des arches leurs diocésains respectifs, MM. Rowland Williams et H.-B. Wilson. Il ne restait plus à atteindre que M. Jowett,

le plus dangereux de tous, parce qu'il est le plus instruit et le plus influent. On a cru longtemps qu'il était protégé par sa qualité de simple professeur; cependant les jurisconsultes ont fini par trouver un biais, et trois des collègues de M. Jowett viennent de le déférer à l'autorité universitaire[1]. Ainsi tout allait pour l'orthodoxie au gré de ses vœux; on n'avait pas répondu bien victorieusement, mais on avait réussi à soulever les craintes et l'indignation des fidèles; on n'avait pas réfuté les hérétiques, mais on les avait frappés ou menacés dans leur carrière et dans leurs moyens d'existence. On pouvait espérer que l'intimidation avait réussi; il semblait que le silence allait se faire, que les croyances allaient se rassurer. C'est sur ces entrefaites qu'un nouveau coup, infiniment plus inattendu, plus sensible, plus difficile à parer, est venu ébranler l'édifice des traditions.

On sait que l'Angleterre, depuis quelques années, a érigé dans ses vastes dépendances coloniales un assez grand nombre de siéges épiscopaux. Il y a des évêques non-seulement au Cap, à Calcutta, à Sydney, mais à Labouan et à Honolulu. Ces siéges, à proprement parler, sont des postes de mission, et ceux qui les remplissent

[1] Le procès intenté à M. Jowett a échoué. De leur côté, MM. William et Wilson ont été acquittés, en dernière instance, par le conseil privé.

ne sont point des dignitaires qui ont déjà passé par les charges ecclésiastiques, mais des hommes dans la force de l'âge, et que recommandent leur zèle et leurs talents. Un épiscopat de ce genre a été établi dans la colonie de Natal, au nord-est du Cap, territoire de dix-huit mille milles carrés, habité par des Cafres et par des fermiers hollandais. Le docteur Colenso y fut appelé en 1854. Il avait quarante ans. Élève distingué de l'université de Cambridge, il avait passé plusieurs années dans l'enseignement, puis dans les fonctions de pasteur de campagne. Excellent mathématicien, ses traités d'arithmétique et d'algèbre ont été adoptés dans les écoles et les universités. Zélé ministre de l'Évangile, il avait publié des « Sermons de village, » dans lesquels les gens experts avaient bien démêlé une petite saveur d'hétérodoxie, mais dans lesquels on n'avait pu méconnaître l'éloquence et la piété. Ce qui est certain, c'est que personne ne s'attendait à l'éclat qui se préparait. L'évêque Colenso était tout entier à son œuvre de conversion et de civilisation; les ouvrages qu'il publiait de temps en temps avaient tous trait aux travaux du missionnaire ; les dépisteurs d'hérésie, occupés à la poursuite des *Essais et Revues,* avaient oublié ses premières hardiesses. Qui eût dit que le nouvel acte du drame théologique se préparait aux antipodes, parmi les Zoulous, et qu'un évêque devait y jouer le rôle principal?

Il y a quelques mois, le docteur Colenso revint en Angleterre. Le bruit se répandit bientôt qu'il venait pour y publier un examen critique du *Pentateuque*, et que ce livre était destiné à faire du bruit. Un premier volume parut en effet au mois de novembre 1862, et l'on ne peut dire qu'il ait trompé l'attente du public. L'effet produit par les *Essais* avait eu quelque chose de plus imprévu, la consternation causée par le volume du docteur Colenso a été plus grande : c'était un second coup qui venait s'ajouter au premier; mais ce qui augmenta surtout l'impression de crainte et de colère qu'éprouvèrent les orthodoxes, ce fut le caractère ecclésiastique dont était revêtu l'auteur. L'anglican n'est pas si bien dégagé des doctrines du catholicisme que l'épiscopat soit à ses yeux une simple dignité hiérarchique. Il lui semble toujours qu'à un si haut rang, à une si solennelle consécration, doivent correspondre des grâces divines toutes particulières. Un évêque errer, un évêque renverser les fondements de la foi ! A qui donc faudra-t-il recourir, et quelle garantie conservera le peuple chrétien, s'il doit se défier de ses propres pasteurs et des plus haut placés? Ce n'est pas tout. L'Église anglicane n'avait jamais prévu un pareil péril; elle a bien pu armer les évêques du pouvoir de poursuivre ou de suspendre les pasteurs de leur diocèse, mais elle n'a rien décidé pour le cas où l'évêque lui-même tomberait

dans l'hérésie. En vain les tribunaux existent-ils ; ce qui manque, c'est quelqu'un qui ait le pouvoir de déférer le délinquant aux tribunaux. Telle est la perplexité où se trouve jetée l'Église d'Angleterre : elle voit l'hérésie éclater dans son sein, elle la voit envahir jusqu'à ses chefs spirituels, et elle se reconnaît impuissante à punir le coupable et à se préserver du danger.

Le caractère ecclésiastique de l'auteur était une aggravation de l'offense ; il faut avouer cependant que l'ouvrage du docteur Colenso était assez alarmant déjà par lui-même. Quelque familière que l'Angleterre fût devenue avec les travaux de la critique biblique, elle n'était pas encore préparée à des résultats tels que ceux auxquels arrivait l'évêque de Natal.

La critique des saintes Écritures n'est pas une science à part ; c'est tout simplement la critique historique appliquée à l'histoire de la religion juive et de ses développements. Qu'il s'agisse de livres dits sacrés ou de livres dits profanes, le but, la méthode, les moyens d'investigation sont absolument les mêmes. On se propose toujours de peser des témoignages, de contrôler des traditions, de démêler le vrai du faux. Du moment que la Bible se présente, non pas comme un livre tombé du ciel, mais comme une collection d'ouvrages écrits en différents temps, dans des circonstances particulières et par des hommes semblables à nous, il est permis de

rechercher quelles sont l'origine et la valeur de ces livres, de se demander d'où ils viennent et à quelle autorité ils peuvent prétendre.

La critique historique se divise en deux branches, la critique des documents et la critique des faits.

La critique des documents est la partie la plus nouvelle de la science, celle qui, de nos jours, a pris le plus de développement et a fourni le plus grand nombre de résultats inattendus. Elle consiste à chercher dans le texte même d'un ouvrage, dans son style, dans les notions qui forment l'horizon intellectuel de l'écrivain, dans les indications indirectes qui se sont glissées sous sa plume, à y chercher, dis-je, des renseignements sur l'auteur, l'époque et le but de l'ouvrage. Le critique part de l'incertitude de la tradition; cette tradition, il sait par de nombreux exemples qu'elle est souvent erronée, et par conséquent toujours suspecte. Il s'agit donc de la confronter avec le témoignage involontaire des textes, de voir si ceux-ci la confirment ou la contredisent, et, dans ce dernier cas, d'essayer de la remplacer par des données qui pourront être incomplètes, insuffisantes, mais qui reposeront du moins sur une base solide. On comprend d'ailleurs que les résultats auxquels on arrive ainsi seront le plus souvent négatifs. Il est plus aisé de prouver que les lettres de Platon ou quelques-uns des discours de Cicéron n'ont pas été

véritablement écrits par ceux dont ils portent le nom que d'en découvrir le véritable auteur. Il est certain que l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul, mais il n'est pas certain, comme on l'a conjecturé, qu'elle soit d'Apollos. On voit bien que les fausses décrétales ne sont pas authentiques, mais toutes les circonstances qui ont présidé à la fabrication de ce fameux recueil ne sont pas également claires. Il n'en est pas moins vrai que la critique a souvent réussi à jeter un jour singulier sur des ouvrages d'une haute antiquité. La portion des Écritures juives dont s'est occupé le docteur Colenso en est un exemple. On sait que le *Pentateuque* est un recueil de cinq livres renfermant l'histoire des origines de l'humanité et celle du peuple hébreu jusqu'à la mort de Moïse. Moïse lui-même, si l'on en croyait la tradition, serait l'auteur de ce récit. Il faut dire que l'examen le plus léger suffit pour renverser cette opinion ; non-seulemeut l'ouvrage lui-même ne prétend point à une si haute parenté, mais il renferme une foule de données qui sont inconciliables avec la supposition dont il s'agit. Toutefois, on ne s'est pas arrêté à cette conclusion négative. Un examen plus attentif a fait découvrir que le *Pentateuque* se compose de divers documents, que l'un de ces documents, histoire suivie et étendue, a été plus tard remanié et complété par une autre main, et qu'il n'est point impossible de faire le

triage des morceaux qui appartiennent à l'un et à l'autre des deux rédacteurs. Ce n'est pas tout : on a pu établir d'une manière approximative la date du document primitif et celle du remaniement auquel il a été soumis plus tard. Le livre, ramené à sa première forme, désigne l'époque dont il parle comme un temps où le peuple d'Israël n'avait pas encore de rois; il est clair d'après cela que l'auteur écrivait postérieurement à l'établissement de la monarchie. L'auteur, d'un autre côté, ne connaît encore ni Jérusalem ni le temple de Jérusalem; il s'ensuit qu'il écrivait avant le règne de Salomon, qui construisit le temple, et même avant celui de David, qui, le premier, enleva Jérusalem aux Chananéens. La conclusion n'est pas difficile à tirer : l'ouvrage que le rédacteur du *Pentateuque* a pris pour base de son récit remonte au règne de Saül, le prédécesseur de David et le premier roi d'Israël. Je pourrais multiplier les exemples. De l'Ancien Testament, je pourrais passer au Nouveau. Je pourrais montrer comment la critique a, sur une foule de points, modifié la tradition, comment elle a tantôt renversé, tantôt confirmé l'authenticité des écrits apostoliques, par quels moyens ingénieux, par quelles ressources d'esprit et d'érudition elle a fixé, à quelques mois près, la date d'un écrit qui n'en avait point, ou rejeté jusque bien avant dans le second siècle telle épître qui s'était décorée du nom d'un apôtre;

mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans des détails de ce genre. Mon seul but était de faire comprendre ce qu'on entend par la critique des documents, quelle en est la méthode et à quels résultats elle peut espérer d'arriver.

La critique des faits a un autre but et procède différemment. Elle se propose, par la comparaison des renseignements fournis, par l'examen de la vraisemblance et de la cohésion interne des récits, elle se propose, dis-je, de déterminer le degré de confiance que ces récits méritent, et d'y séparer, s'il y a lieu, la vérité de la fiction, l'histoire de la légende. Elle aspire même quelquefois, par des conjectures, par des combinaisons, à rétablir la suite et le vrai sens des événements, que la tradition a défigurés. Les recherches auxquelles les premiers siècles de l'histoire romaine ont été soumis depuis Beaufort et Niebuhr offrent un exemple de ce genre de travail et des procédés au moyen desquels les savants se flattent tantôt de détruire, tantôt de reconstruire l'histoire traditionnelle.

Le premier volume du docteur Colenso, le seul dont nous ayons à parler ici, parce que c'est lui qui a fait événement, ce volume s'occupait uniquement de la critique des faits et s'en tenait au côté purement négatif des questions. L'auteur ouvre les livres de l'Ancien Testament vulgairement attribués à Moïse. Il laisse de

côté les grands récits de la création, de la chute, du déluge, pour se borner à des événements plus faciles à contrôler. Il ne rejette point un fait par cela seul que ce fait est miraculeux; il ne trouve, pour sa part, aucune difficulté à admettre une intervention surnaturelle de la Divinité dans les affaires humaines, mais il ne peut recevoir comme vraies des relations contradictoires ; or ce sont des contradictions qu'il a cru reconnaître dans le *Pentateuque*. Prenant pour objet spécial de ses recherches le séjour des Israélites dans le désert, il s'attache à l'un des éléments de ce récit, le nombre assigné par le texte sacré à la multitude des Hébreux qui venaient d'échapper au joug des Pharaons. Ce nombre, d'après le *Pentateuque*, était de plus de six cent mille guerriers, ce qui, avec les femmes et les enfants, suppose un total de trois millions de personnes. Cette population, habitant sous des tentes, devait former une ville mouvante d'au moins douze milles carrés, à peu près l'étendue de la ville de Londres. Veut-on se représenter tout ce peuple en marche, on a une immense colonne qui, sur une largeur de cinquante hommes, couvrirait en longueur un espace de vingt-deux milles, de telle sorte que les derniers seraient séparés des premiers par deux journées de chemin. Ces chiffres obtenus, le docteur Colenso les met en regard des nombreux passages qui semblent incompa-

tibles avec de pareilles données. Il est dit que Moïse rassemble le peuple à la porte du tabernacle : comment trois millions d'hommes seraient-ils entrés dans un espace qui n'en pouvait contenir plus de cinq mille? Josué lit la loi entière à tout le peuple : on se demande combien de personnes, dans cette immense population, purent entendre cette lecture, et, si quelques-uns seulement l'entendirent, on se demande à quoi servait une si longue cérémonie. Les prêtres (il n'y en avait que trois,) devaient porter hors du camp les restes des sacrifices . les sacrifices étaient fort nombreux, et le prêtre, pour satisfaire à ce devoir, n'aurait pas eu chaque fois moins de deux lieues à parcourir. Les Israélites étaient sortis d'Égypte avec leurs troupeaux : admettons que les hommes fussent nourris de manne; il est difficile de comprendre comment on nourrissait et on abreuvait deux millions de bœufs et de moutons. Telles sont les questions que se pose le docteur Colenso. Je laisse de côté d'autres calculs encore et d'autres difficultés. J'ai seulement voulu donner un exemple de la critique de notre écrivain. Ce qui nous importe d'ailleurs, c'est sa conclusion. Or cette conclusion, la voici : « Le *Pentateuque*, dans son ensemble, ne peut avoir été écrit ni par Moïse, ni par un homme qui connaissait les faits; disons plus, le prétendu récit mosaïque, quel qu'en ait été l'auteur, ne peut être considéré comme historique.

La plus grande partie de l'histoire de la sortie d'Égypte, bien qu'ayant probablement quelque fondement, ne saurait être tenue pour vraie. » On voit où tout ceci nous mène. Si les récits de la Bible ne sont pas vrais, la Bible n'est plus un livre inspiré dans le sens où l'on prend ordinairement ce mot; elle n'est pas un livre surnaturel, un livre dont chaque ligne renferme une révélation de Dieu. Or cette notion de la Bible est le fondement de la croyance orthodoxe; elle est, le docteur Colenso ne se le dissimule pas, liée, en Angleterre, à la foi et aux espérances du plus grand nombre des fidèles. Dès lors il n'est pas difficile de comprendre avec quel mélange de terreur et d'indignation on a vu de pareilles idées se produire sous l'autorité d'un des chefs de l'Église. La critique de l'auteur n'a rien de bien nouveau, de bien ingénieux, de bien profond : elle est tout élémentaire, presque naïve; mais elle marche à front levé, elle ne cache point les résultats auxquels elle est arrivée, elle ne cherche point à en atténuer la gravité; elle frappe ouvertement le protestantisme vulgaire, disons mieux, le christianisme traditionnel, dans son dogme cardinal : comments'étonner que bien des lecteurs aient été jetés dans la plus douloureuse perplexité?

Il y a toutefois dans le livre du docteur Colenso quelque chose d'infiniment plus grave que les résultats

auxquels il arrive, et que l'autorité épiscopale sous laquelle ces résultats sont présentés au public : c'est l'histoire même du livre. L'auteur, dans sa préface, nous a raconté ce qui lui a mis la plume à la main, et cette préface est devenu le récit d'une lutte secrète, d'une agitation douloureuse, et comme un chapitre des mémoires intimes de l'écrivain. Hélas! combien de personnes, dans cette confession pleine de candeur, n'ont-elles pas retrouvé l'image de leur propre expérience! Essayons d'expliquer comment les questions se sont dressées devant notre missionnaire, et comment elles s'imposent à l'Église dont il fait partie.

La parole du Christ, le plus simple comme le plus sublime enseignement que le monde ait jamais entendu, ne suffit pas longtemps aux auditeurs qui l'avaient recueillie. En prenant une forme et un corps dans leurs pensées, elle s'y combina avec bien des éléments étrangers, philosophie grecque ou mythologie hébraïque; elle prit la consistance des religions positives; elle se formula en dogmes; elle se cristallisa. Le christianisme ne fut plus une simple proclamation prophétique de paix avec Dieu et de fraternité entre les hommes, il devint une théologie. La révélation fut regardée comme une communication surnaturelle de connaissances religieuses, comme une proclamation de certaines propositions abstraites sur l'essence divine, l'origine du mal,

la nature de la grâce. Les germes de cette transformation se trouvent déjà dans les écrits apostoliques, dans le *Logos* de saint Jean, dans la *Justification* de saint Paul; mais cette transformation dogmatique se développa rapidement. Il suffit de rappeler les discussions des Pères et des conciles sur la Trinité et le péché originel, et ces *Sommes* du moyen âge dans lesquelles la doctrine chrétienne est fixée jusque dans ses plus petits détails et ses conséquences les plus éloignées. Le christianisme était devenu un vrai système de doctrines embrassant le ciel et la terre, le passé et l'avenir de l'humanité, renfermant une théogonie, une métaphysique et une morale, mais qui se distinguait surtout en ce qu'il faisait dépendre le salut de la connaissance des dogmes et de la soumission avec laquelle chacun les recevait. Les recevoir, — fort bien, mais sur la foi de qui? On le comprend, tout était là. Il s'agissait de savoir à quel titre la doctrine chrétienne s'offrait à la foi des fidèles, sur quelle autorité elle s'appuyait. L'autorité, dans une religion dogmatique, c'est la clef de voûte du système. On me somme de croire, mais encore faut-il que je sache ce qui doit déterminer ma croyance. Vous me parlez de révélation, mais encore faut-il que cette révélation ait ses preuves, qu'elle produise ses titres. En d'autres termes, il y a nécessairement par delà toutes mes croyances une dernière croyance qui appuie

et résume les autres, qui en établit la certitude et en justifie la divine origine. C'est ici que le catholicisme et le protestantisme se sont séparés. La conception religieuse fondamentale est restée la même; de part et d'autre, le salut est également attaché à une croyance dogmatique, de part et d'autre il y a un dépositaire infaillible des doctrines, un juge suprême des controverses; seulement l'autorité catholique, c'est l'Église, tandis que l'autorité protestante, c'est l'Écriture.

On comprend par là ce que la Bible est devenue pour le protestant. Il n'y voit pas les monuments de la foi des Hébreux et des premiers chrétiens; il n'y voit pas les documents de l'histoire de la plus pure des religions; il n'y cherche pas le verbe de ces grands prophètes de Dieu qui ont parlé à leur peuple de justice, de repentance et de pardon, de ces pieux poëtes qui ont chanté leurs douleurs et leurs espérances, et dont les accents sont éternels comme les sentiments qui les ont animés. Non, le protestant orthodoxe ouvre sa Bible pour y trouver les propositions qu'il doit croire. Elle est pour lui, je ne dirai pas la source de la révélation, mais la révélation même. Comme elle est l'autorité religieuse suprême, elle est au-dessus de tout jugement et de toute appréciation. C'est Dieu même qui s'y fait entendre. Non-seulement il ne peut s'y trouver rien d'humain, ni erreur, ni tache, ni contradiction, il ne

s'y trouve rien non plus d'inutile ; chaque ligne, chaque mot est un message du Très-Haut adressé à l'homme, une manifestation de sa volonté et de ses perfections.

L'autorité dogmatique, quel qu'en soit le siége, a un inconvénient : elle doit prouver tout le reste, et elle-même a besoin de preuves. Il faut croire sur la foi de l'Église, mais il faut pour cela commencer par croire à l'Église, et les titres de l'Église à notre confiance ne sont pas moins sujets à contestation que les dogmes qu'elle prétend couvrir de son infaillibilité. Il faut croire à l'Écriture, mais la dogmatique protestante ne renferme pas une seule proposition qui ne soit plus facile à prouver ou à défendre que l'inspiration de la Bible. La difficulté est grave; ce n'est pas la seule. L'autorité en matière de foi est surtout compromise par le conflit dans lequel elle se trouve avec les faits. Si l'Église enseigne la cosmologie de Ptolémée, la cosmologie de Copernic et de Newton ne pourra s'établir sans ébranler l'autorité de l'Église. Si l'Écriture renferme sur la création ou le déluge des relations qui sont en désaccord avec la science moderne, s'il y a des contradictions ou des impossibilités historiques dans ses récits, si çà et là nous y rencontrons des sentiments qui nous blessent ou des exemples qui nous scandalisent, il est clair que nous sommes placés dans l'alternative d'a-

bandonner l'infaillibilité de l'Écriture, ou de fermer violemment nos yeux à l'évidence. C'est ici que les esprits légers ou prévenus ont un grand avantage sur les esprits droits et sérieux. Ils n'ont garde de s'appesantir sur des questions qui les embarrassent, ils en détournent leur attention, et, n'en sentant plus le poids, ils finissent par croire qu'elles n'existent point. Que si les circonstances ramènent les objections devant eux, si la controverse les oblige à s'en occuper, si le doute est dans l'air, si la critique viole la consigne qui devait lui défendre leur porte, il leur reste encore des ressources: la majesté des traditions, la sainteté de la foi, les intérêts de la religion et ceux de la morale religieuse, le danger de tout perdre du moment qu'on renonce à tout défendre, autant de fins de non-recevoir qu'ils opposent aux arguments les plus spécieux. Entrent-ils dans l'examen des difficultés qu'on leur oppose, c'est pour se contenter des réponses les plus faibles, des preuves les plus illusoires: après quoi, ils retournent à leurs occupations, ils s'étourdissent par l'accomplissement de leurs devoirs, ils cherchent dans la pratique des vertus chrétiennes l'oubli de ces questions importunes, et ils se persuadent qu'ils sont en règle avec la sincérité et la vérité. Bien différent est le sort de l'âme scrupuleuse qui tient par-dessus tout à être au clair avec elle-même, qui se reprocherait d'aller au delà de

ses convictions, qui ne sait se faire ni illusion ni violence, qui a appris à tout subordonner à la vérité, dogmes, traditions, les préceptes les plus saints, les autorités les plus hautes, persuadée que la vérité n'est rien si elle n'est .. et que rien n'est sacré que ce qui est vrai !

Le docteur Colenso, il faut le reconnaître, est un homme de cette noble race.

« Dieu m'en est témoin, s'écrie-t-il, j'ai passé bien des heures douloureuses lorsque, lisant la Bible et regardant chaque parole du saint livre comme une parole de Dieu, j'y trouvais des contradictions qui me paraissaient incompatibles avec son autorité absolue, et que dans tout autre livre je n'aurais pas hésité à regarder comme des erreurs. Mais non, on m'avait appris qu'il était de mon devoir d'étouffer en moi toute étincelle de doute, comme si ce n'était pas l'amour de la vérité qui eût allumé ces étincelles, et comme si l'amour du vrai n'était pas un don de Dieu. Je réussis à imposer silence à mes scrupules, à m'aveugler moi-même, à faire violence à mon amour de la vérité ; mais grâce au ciel je n'y réussis pas longtemps. A mesure que mes connaissances s'étendaient et que mon intelligence s'exerçait, je sentais l'impossibilité de rester fidèle aux doctrines exagérées dont j'ai parlé. Je me refusais encore à admettre que les contradictions de l'Écriture

fussent réelles, mais j'évitais de serrer de trop près la question. Absorbé dans mes devoirs pastoraux, je faisais ce que bien d'autres ministres de l'Évangile ont probablement fait dans de pareilles circonstances : je recourais aux explications spécieuses des commentateurs, je me retranchais dans la vérité générale des récits bibliques, je m'attachais aux parties de l'Écriture qui renferment des enseignements ou des exhortations, et quand je tombais de nouveau sur des difficultés insolubles, manifestes, telles que la création ou le déluge, je cherchais à me persuader qu'il y avait sûrement quelque moyen d'expliquer tout cela. »

Telles étaient les perplexités dans lesquelles se débattait le docteur Colenso, lorsqu'il fut nommé évêque de Natal. Il se lança aussitôt dans la carrière du missionnaire avec toute l'ardeur d'un homme qui croit à l'Évangile comme à un principe de civilisation pour les peuples, de relèvement moral pour les individus. Son premier soin fut d'apprendre la langue des indigènes. Il s'en rendit bientôt maître, et il publia une grammaire et un dictionnaire de cette langue. Il voulut ensuite traduire les Écritures. C'est là ce qui le perdit. En face d'un texte qu'il était obligé d'étudier minutieusement, d'interpréter littéralement, il vit toutes les difficultés revenir en foule et plus importunes que jamais. Ce n'est pas tout. Il avait eu recours dans ce tra-

vail à l'assistance de quelques indigènes convertis. Or les Zoulous sont des Cafres intelligents, que leur genre de vie pastorale et la nature de leur pays rapprochent de la condition des anciens Israélites, et qui apportaient à l'étude de l'Ancien Testament les réflexions naïves que suggère une première impression. On en était un jour à l'histoire du déluge; on venait de lire la description de ce vaisseau gigantesque dans lequel des exemplaires de tous les animaux terrestres, quadrupèdes, oiseaux et reptiles, avaient trouvé un refuge. « Tout cela est-il bien vrai? s'écria le pauvre Zoulou; est-il bien vrai que l'arche ait contenu tous ces animaux, et que Noé ait eu de quoi les nourrir tous, les animaux féroces et les oiseaux de proie comme les autres? »

Une autre fois on traduisait les lois de Moïse. On en était arrivé à un passage qui permet au maître de frapper son esclave jusqu'à la mort, pourvu que la mort ne soit pas immédiate. « Je n'oublierai jamais, dit Colenso, l'étonnement et l'indignation avec lesquels un des indigènes qui m'assistaient apprit que ces paroles avaient été prononcées par l'Être infiniment grand et miséricordieux que je lui avais enseigné à adorer. Son âme tout entière se révoltait à cette seule idée. »

Une autre fois encore, l'évêque de Natal voulait consacrer au ministère de l'Évangile un Zoulou, le même

peut-être que celui dont il vient d'être question, homme parfaitement propre à l'aider dans ses travaux de missionnaire, et il était obligé d'y renoncer parce qu'il aurait fallu le faire souscrire à des confessions de foi dont les distinctions subtiles ne peuvent pas même être traduites dans la langue de Natal, et lui faire déclarer qu'il croyait à toutes les Écritures, tandis qu'il ne les avait pas même lues et n'avait pu les lire tout entières.

On s'explique maintenant ce qui est arrivé au docteur Colenso. Obligé par les devoirs de sa vocation d'envisager de près les difficultés dont il s'était débarrassé jadis en se réfugiant dans des considérations générales ou en se distrayant par des occupations actives, tenu de résoudre pour autrui les objections dont il avait éludé la force lorsqu'il s'agissait seulement de les résoudre pour lui-même, appelé à se rendre un compte exact du pour et du contre, il avait senti tout le poids de la critique. Il avait alors eu recours aux commentateurs, il s'était adressé à l'Allemagne, aux plus célèbres défenseurs de l'orthodoxie, aux plus savants des apologistes : il avait lu Hengstenberg, Haevernick, Keil, Kurtz; mais ici encore il avait éprouvé ce que tant d'autres ont éprouvé de nos jours : les auxiliaires dont il cherchait l'appui s'étaient tournés contre lui. Il avait été étonné de la faiblesse de leurs argu-

ments, irrité de l'arbitraire de leurs procédés, scandalisé du manque de droiture qui perce dans leurs plaidoyers.

« Est-ce donc là, se disait Colenso, le dernier mot de la science dans la question dont il s'agit? Est-ce là tout ce que la sagacité la plus aiguisée, jointe aux connaissances les plus étendues, trouve à répondre aux doutes soulevés par la critique? Une cause ainsi défendue n'est-elle pas une cause perdue? »

Le point auquel en était arrivé Colenso est le point de séparation entre deux classes d'esprits. Il y a des hommes qui croient ce qu'ils veulent, et il y en a qui croient ce qu'ils peuvent. Ceux-ci s'attachent au vrai uniquement parce qu'il est vrai; ceux-là font du bien, du beau, de l'utile, le signe auquel ils le reconnaissent. Tandis que les uns sont résignés d'avance à toute vérité et à toute conséquence de la vérité, les autres, avant de recevoir une opinion, commencent par se demander si elle est commode ou sûre, si elle ne dérange pas leur foi ou n'affaiblit pas leurs principes. Les uns partent de ce fait que le vrai est ce qu'il peut, qu'il est souverain d'ailleurs, que c'est à la société, à la religion, à la morale même, de s'arranger avec lui, qu'il est après tout la source et le fond de ces choses, et que les idées les plus chères au genre humain, si elles ne peuvent se concilier avec la réalité, n'ont pas le droit d'être. Les

autres reconnaissent également en principe l'identité du juste et du bon avec le vrai, mais ils diffèrent des précédents en ce qu'ils partent des conséquences sociales ou morales d'une proposition pour déterminer si elle est vraie ou fausse. Ces derniers passent généralement pour les vrais croyants, tandis que les premiers sont rangés parmi les sceptiques ; il n'est pas de jugement plus injuste : on a beau s'inscrire en faux contre un grand nombre d'opinions reçues, de dogmes établis, on n'est pas incrédule pour cela, si l'on est conduit par le désir et animé par l'espoir d'arriver à la vérité. Le sceptique est bien plutôt celui qui préfère quoi que ce soit, sa commodité, sa sécurité, son âme même, à la vérité, celui qui, subordonnant le vrai à l'utile, montre assez par là que l'objet de sa foi c'est l'utile plutôt que le vrai.

On peut exprimer la même distinction d'une autre manière encore en disant qu'il y a plusieurs degrés dans la sincérité. Le manque de sincérité n'a pas toujours conscience de lui-même. Conscient, il s'appelle duplicité, mensonge, fourberie ; inconscient, il ne trompe les autres qu'en se trompant tout le premier : il est, à cet état, l'essence de la légèreté, de l'esprit de parti, du fanatisme ; mais il y a aussi telle duplicité qui n'est qu'à demi consciente, qui ne néglige pas seulement la vérité, mais qui la craint et l'évite. Or, il ne

faut pas s'y tromper, on peut redouter la vérité pour des motifs corrompus ; mais on peut la redouter aussi pour des motifs qu'il est difficile de blâmer. Il y a des gens qui n'en veulent pas parce qu'elle les condamne, d'autres parce qu'elle les gêne, d'autres enfin parce que leur vie morale est liée à des croyances dont ils ne peuvent se séparer, et qui leur sont dès lors aussi chères que l'honneur et le devoir. Insensibles à la surprise et au charme des découvertes intellectuelles, peu curieux de leur nature, peu spéculatifs, peu critiques, ils n'éprouvent pas ce besoin qui agite les autres et qui les porte à tâter sans cesse le pouls à leurs convictions pour savoir si elles vivent encore et comment elles se portent. Les objections ne les atteignent point. Leur attention est ailleurs. Ils sont sincères, bien que d'une sincérité relative ; ils aiment le vrai, mais avec un sous-entendu : c'est qu'ils le possèdent déjà, et avec une condition, c'est que leurs recherches s'arrêteront toujours en deçà des principes auxquels ils ont déjà prêté serment de fidélité.

Le docteur Colenso, sans être un esprit très-indépendant ou très-audacieux, appartient à la classe de ceux qui sont esclaves du vrai et qui ne savent pas croire par un acte de volonté. Il s'est trouvé placé en face de récits contradictoires, de faits impossibles, de données inconciliables avec la foi dans laquelle il avait été élevé,

et il n'a pas osé mentir à sa conscience et à Dieu en dissimulant sa conviction. « Je ne me suis pas engagé de moi-même dans ces recherches, dit-il, mais j'y ai été amené par mes devoirs comme évêque et comme missionnaire. Du reste, je suis entraîné, je le sais, avec le courant du siècle, courant qui coule tout entier dans la direction indiquée, et qui grossit chaque jour à vue d'œil. Quelles seront les conséquences de ce mouvement? Dieu seul peut le prévoir. Pour moi, m'en remettant à lui, j'ai lancé ma barque sur les flots, et je sens qu'ils m'entraînent. Combien n'aurais-je pas préféré éviter de pareilles recherches, si je l'avais pu! Et en effet je les ai évitées aussi longtemps que cela m'a été possible. »

Et ailleurs :

« Il est injuste de repousser des recherches de ce genre en signalant les conséquences qu'elles doivent avoir, en déclarant qu'elles conduisent à l'incrédulité et à l'athéisme. Il est possible qu'il en soit ainsi de quelques personnes; mais en sera-t-il nécessairement ainsi de tous? Ne pouvait-on pas en dire autant et ne l'a-t-on pas très-probablement dit de saint Paul lorsqu'il combattait le judaïsme, des réformateurs lorsqu'ils entrèrent en lutte avec l'Église romaine? Notre devoir évident est de suivre la vérité partout où elle nous conduira, et de laisser les conséquences entre les mains de Dieu. »

Il ne faut pas croire d'ailleurs que notre évêque soit devenu ce qu'on appelle un incrédule. Loin de là, il est resté chrétien, chrétien sincère et fervent. La Bible continue d'être pour lui le livre des livres, de renfermer la vraie parole de Dieu, d'offrir l'image la plus fidèle du Très-Haut et l'instrument le plus efficace du salut des hommes. Il estime que l'esprit divin parle dans ce volume avec des accents qui vont à la conscience de tous, à celle de l'enfant et du pauvre aussi bien et mieux encore qu'à celle du critique ou du philosophe. La foi ne peut que gagner à des vues plus saines sur l'Écriture et l'inspiration. Vienne le jour où l'on n'enseignera plus aux hommes à croire, sous peine de damnation, des fables dont tous les peuples possèdent l'équivalent dans leurs propres traditions, et l'on verra l'œuvre des missions faire parmi les Cafres de l'Afrique et les brames de l'Hindoustan des progrès qu'on ne peut attendre aujourd'hui. Telles sont les espérances dont se nourrit la foi du docteur Colenso.

Son attachement à l'Église dont il fait partie n'a pas changé davantage. On peut même dire que c'est par dévouement pour elle, et dans l'espoir de la servir, qu'il a pris la plume. Les superstitions qu'il attaque sont, à ses yeux, ce qui fait la faiblesse de l'anglicanisme. On prêche une doctrine de l'inspiration qui est en désaccord avec les faits, on exige des ministres du

culte qu'ils reçoivent comme infaillibles des livres tels que ceux de Moïse, pleins d'impossibilités et de contradictions. La conséquence en est que les jeunes gens qui se distinguent dans les universités préfèrent toute autre profession à celle du ministère évangélique, et que les laïques eux-mêmes tombent dans le doute ou l'incrédulité. Les pasteurs ont perdu la confiance des troupeaux. L'irréligion prévaut aux deux extrémités de la société, parmi les gens éclairés et instruits et parmi les ouvriers intelligents. On laisse aller les choses, on veut à tout prix maintenir le silence et le *statu quo ;* mais, en attendant, l'Église d'Angleterre est sur le point de tomber par sa propre faiblesse, elle est en train de perdre son influence sur toutes les classes, et elle ne reprendra la direction des esprits que si elle revient à la sincérité, à la vérité, à la liberté, si elle redevient un foyer de lumière et de vie.

« Pour moi, ajoute l'auteur, je sens que sortir de l'Église, que m'arracher à tout ce que j'ai aimé et révéré, serait un déchirement affreux. Je ne crois pas avoir enfreint les lois ecclésiastiques; mais s'il en est autrement, s'il est prouvé qu'un évêque de l'Église protestante d'Angleterre n'a pas le droit de soumettre l'Écriture à l'examen et de publier le résultat de ses recherches, si cela est établi, il va sans dire que je devrai supporter les conséquences de ma conduite.

C'est aux laïques de voir s'ils veulent que le clergé soit tenu de souscrire à des dogmes qu'ils ne croient pas eux-mêmes, et dont ils ne consentiraient pour rien au monde à prendre la responsabilité. »

Ce n'est pas sans intention que j'ai cité ces aveux et ces déclarations du docteur Colenso. Je l'ai déjà dit : là est le principal intérêt de son livre, là en est le point palpitant, le côté dramatique. Notre siècle est témoin d'un phénomène tout nouveau. L'incrédulité autrefois pouvait se confondre avec l'irréligion; lors même qu'elle n'était accompagnée ni du vice ni de la frivolité, rien n'empêchait absolument qu'on ne lui supposât des motifs intéressés. C'était un axiome dans l'Église que nul ne pouvait s'écarter des croyances consacrées, si ce n'est par l'effet de quelque perversité secrète, et l'on ne se faisait point faute de conclure de la liberté des opinions, sinon au libertinage des mœurs, du moins à l'orgueil de l'intelligence. La candeur, la pureté d'un Spinoza n'échappait pas plus à cette logique de l'orthodoxie que la légèreté d'un Voltaire. Aujourd'hui, l'argument n'est plus de mise : on a vu, on voit à chaque heure l'incrédulité envahir le sanctuaire. Disons mieux, c'est de là qu'elle sort aujourd'hui. Quelques-uns des hommes qui se sont séparés avec le plus d'éclat de la tradition ont commencé par la foi la plus naïve, la plus implicite, la plus opiniâtre. Ils n'ont pas douté pour

se débarrasser d'une doctrine dont la sainteté leur était devenue importune; ils n'ont pas nié parce qu'il leur importait de le faire : c'est malgré eux que leurs croyances leur ont échappé. Loin d'aller au-devant des objections, ils n'en ont reconnu le poids qu'en dépit d'eux-mêmes. Ils ont cédé à l'évidence. Leur âme, lorsqu'ils ont vu d'abord l'abîme s'ouvrir devant eux, a été prise d'un immense et douloureux effroi : ils se sont jetés à genoux, ils ont lutté avec larmes, ils ont essayé de tous les remèdes, recouru à tous les conseillers. Sentant leur échapper les pensées qui avaient fait leur joie et leur force, comprenant tout ce qui allait leur manquer, et ne comprenant pas que rien pût leur en tenir lieu, habitués à regarder le dogme comme l'aliment de la vie spirituelle et la seule garantie de la vertu humaine, il leur semblait qu'ils allaient rouler sans fin dans des obscurités sans fond. Vingt fois ils ont résolu de douter de leurs doutes mêmes, ils ont voulu fermer les yeux à une odieuse lumière, ils se sont efforcés de croire de parti pris, et toujours ils se sont retrouvés en présence de cet empire absolu qu'exerce le vrai sur les esprits honnêtes. Mais que dis-je ? il y a plus ici que le simple ascendant de l'évidence : si les croyants les plus fervents, si les saints même doutent aujourd'hui, ce n'est pas par la séduction des idées spéculatives, ce n'est pas même par la puissance avec

laquelle s'imposent plusieurs des résultats de la critique moderne ; c'est surtout par le besoin de rester uns avec eux-mêmes. Habitués à écouter leur conscience, ils ne peuvent lui résister. La sincérité est pour eux une chose si haute et si sacrée, qu'ils finissent par lui sacrifier jusqu'à leur foi. Le conflit dans lequel ils se trouvent engagés est en définitive un conflit de la morale avec le dogme, de la loyauté du caractère avec la fidélité au drapeau. En un mot, si l'essence de la religion est le juste et le vrai, on peut dire que les hommes dont nous parlons deviennent incrédules par dévouement à la religion même. Telle est la contradiction dans laquelle se débattent aujourd'hui bien des âmes ! Tel est le spectacle vraiment tragique auquel assiste le XIX^e^ siècle !

Les grandes révolutions sont celles qui restent d'abord le plus inaperçues, parce que ce sont celles qui s'accomplissent dans les idées. Celle dont nous venons de parler comptera un jour parmi les plus considérables. L'abolition des juridictions ecclésiastiques, la constitution civile du mariage, l'égalité des cultes, ne marquent pas plus nettement la fin des institutions du moyen âge que le principe de la liberté des croyances ne marquera la fin de l'époque théologique. Le dogme des dogmes, c'est le caractère volontaire de la foi. Si la foi, en effet, ne dépend pas d'un acte de volonté, l'homme

n'est plus responsable de ce qu'il croit, l'hétérodoxie n'est plus coupable, l'Église ne peut plus imposer son *credo* sous peine de châtiments éternels, les croyances enfin ne sont plus qu'affaire d'examen et d'appréciation individuelle. La théorie de l'Église a toujours été que la vérité chrétienne est évidente, si bien que l'endurcissement seul peut se refuser à en reconnaître l'éclat. Ébranlez ce principe, et le dernier vestige de la scolastique a disparu de la pensée moderne. La doctrine religieuse a toujours aspiré à s'imposer; elle est désormais réduite à se proposer, elle perd le privilége de l'anathème : elle tombe dans le droit commun, je veux dire dans le domaine de la discussion ; elle ne peut plus en appeler de l'homme égaré par le péché à l'homme repentant ; elle n'a plus le monopole de la certitude et de la vérité. Tranchons le mot: la doctrine religieuse n'est plus qu'une opinion.

Je n'ai garde de compromettre en l'exagérant le fait qu'il s'agit d'établir. Je suis loin de supposer que les hommes se déterminent uniquement, dans leur manière de voir, d'après des preuves et des raisons. Je ne crois pas faire la part du préjugé et des passions plus petite qu'elle n'est en réalité ; je la crois considérable. J'admire tous les jours à quel point on croit ce que l'on veut croire, l'on ne voit que ce que l'on veut voir. J'ai beau avoir confiance au progrès, je ne réussis point

à me représenter une époque où le gros des hommes aurait pris l'habitude de peser avant de décider. Le parti pris restera longtemps encore la cause déterminante des opinions; mais cet état des esprits, si je ne me trompe, ne sert qu'à rendre plus frappants les faits qui viennent de passer sous nos yeux. Qu'avons-nous vu en effet? Des hommes de parti pris, des hommes qui avaient donné à leur foi des gages considérables, qui avaient embrassé un ministère religieux, que l'ardeur de leurs convictions avait entraînés au milieu des périls et des privations d'une mission lointaine, et qui tout à coup se sont arrêtés pour se remettre d'accord avec eux-mêmes. C'est un Lamennais, qui a défendu l'Église et traduit l'*Imitation*; c'est un Francis Newman, qui a été annoncer l'Évangile à Bagdad; c'est un Bunsen, sorti des rangs du piétisme le plus étroit; c'est Colenso enfin, qui n'a qu'une pensée, l'avancement du règne de Dieu sur la terre : ce sont ces hommes chez qui l'expérience, la réflexion, l'étude, ont fini par modifier les convictions les plus chères, par renverser les croyances au service desquelles ils avaient consacré leur vie.

Est-ce à dire pour cela que la religion arrive inévitablement à une négation? Devons-nous admettre que les sentiments les plus élevés du cœur de l'homme soient à la merci des variations de la pensée ou des décou-

vertes de la critique ? Les croyances chrétiennes sont-elles une illusion de l'enfance que la maturité est destinée à dissiper impitoyablement ? Je suis loin de le penser. Il y a ici une distinction capitale à faire. La foi, en elle-même, est un sentiment : elle croit ce qui ne peut se démontrer, elle aime ce qui ne peut se voir, elle aspire à ce qui ne saurait être atteint. Comme sentiment, elle est ce qu'elle est, et, n'ayant pas besoin de preuves, elle n'est pas non plus susceptible de réfutation. C'est ainsi, dans cette pureté native et sublime, qu'elle s'est produite dans l'Évangile. « Ce qui fait l'essence de la religion chrétienne, a dit madame de Staël, c'est l'accord de nos sentiments intimes avec les paroles de Jésus-Christ. » L'enseignement du grand prophète de Nazareth s'adresse toujours et tout droit à la conscience humaine ; il y porte d'aplomb ; il ne lui demande rien qu'il ne soit sûr d'en obtenir ; il ne lui dit pas un mot qui n'y trouve un écho. Il n'y a rien d'arbitraire, rien d'adventice dans cette limpide doctrine ; mais son élévation même en compromettait l'efficacité, et il semble que les hommes aient été obligés de la rabaisser pour l'accommoder à leur usage. Elle était tout esprit, ils lui ont donné un corps ; métal pur, ils y ont mêlé leur alliage. Au christianisme du Christ succède celui des apôtres, à celui des apôtres celui des Pères, celui des conciles, celui des scolastiques. En vérité, c'est à n'y

plus rien reconnaître. Au lieu des simples et profondes sentences du Galiléen, nous avons eu un mélange bizarre de dogmes abstraits et de mythologie saugrenue, une combinaison bâtarde de propositions métaphysiques et de faits légendaires. C'est ainsi que la foi religieuse est devenue croyance dogmatique, en d'autres termes qu'un élément de science et de spéculation s'est mêlé à ce qui n'était d'abord qu'élan et adoration ; mais la science est l'objet légitime de l'examen : une histoire, fût-elle sacrée, tombe nécessairement sous la critique ; une ontologie, fût-elle sanctionnée par des conciles, est soumise aux lois de la raison humaine. La religion ne pouvait devenir une science sans partager le sort de toutes les sciences, sans être tenue de présenter ses preuves et de satisfaire aux besoins de la pensée. On comprend maintenant comment il est arrivé que l'esprit moderne, avec ses instruments plus aiguisés, ses méthodes plus rigoureuses, ait découvert l'insuffisance d'une foule d'arguments dont se contentaient nos pères, et on comprend aussi comment la bonne foi du chrétien le plus orthodoxe, du penseur le plus religieux, le jette parfois dans la plus cruelle hésitation entre les doctrines qu'il a appris à confondre avec la religion et des découvertes scientifiques qui ne lui permettent plus de considérer ces doctrines comme vraies.

C'est ici que s'élève une question dont il est impossible d'exagérer la gravité, et sur laquelle je voudrais appeler les méditations des hommes sérieux. Nous avons distingué la religion de la théologie, ou, ce qui revient à peu près au même, la foi de la croyance ; nous avons même vu la religion briser la croyance comme une enveloppe devenue trop étroite, comme une forme qui ne répond plus au principe dont elle était jadis l'expression. Est-ce à dire que la religion puisse se passer d'une forme et d'un corps? La religion ramenée à son essence, réduite à ses éléments mystiques, débarrassée de toute théologie, cette religion est-elle possible? L'alliage qui semble en diminuer la beauté n'en fait-il pas en même temps la force? Les masses ne sont-elles pas trop peu spirituelles pour le culte du pur esprit? En détruisant ce que nous appelons des superstitions, ne risquons-nous pas de détruire quelques-unes des fibres par lesquelles la piété jette racine dans l'âme? Je vais plus loin, et je me demande s'il n'est pas nécessaire que la religion se mêle à toutes les pensées de l'homme, s'il n'est pas de sa nature de pénétrer les sciences, les arts, la vie tout entière, si l'idée même de la religion n'implique pas qu'au lieu de rester isolée dans quelque recoin de notre être, réservée aux heures de la contemplation ou de l'abattement, elle doit devenir comme le levain qui fait lever toute la pâte, comme

le principe de toute l'existence pour l'individu, de toute la civilisation pour la société. S'il en est ainsi, l'énergie en vertu de laquelle le christianisme s'est jadis incarné dans la société serait inséparable du sentiment religieux, et si aujourd'hui les progrès des idées ont emporté l'ancienne civilisation et l'ancienne croyance, on pourrait admettre que le principe de cette civilisation n'a pas nécessairement péri pour cela, qu'il saura s'accommoder à un ordre de choses plus vaste, à une science plus sévère, à une morale plus généreuse, et qu'il finira par créer une Église où il y aura place pour les Jowett et les Colenso.

Mars 1863.

XI

HEGEL ET L'HÉGÉLIANISME[1].

On ne juge bien les grands hommes qu'à distance. Pour comprendre leur œuvre, il faut qu'elle se soit montrée dans toute sa portée. Les appréciations contemporaines sont nécessairement fausses, parce qu'elles sont nécessairement limitées. Ce ne sont d'ailleurs que des opinions. Plus tard, les actes ont été suivis de leurs conséquences, les principes ont porté leurs fruits; dès

[1] I. *Hegel und seine Zeit*, von R. Haym. 1857.—II. *Apologie Hegel's gegen Dr R. Haym*, von Karl Rosenkranz. 1858.—III. *Introduction à la Philosophie de Hegel*, par A. Véra. 1855.—IV. *Logique de Hegel*, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel, par le même. 1859, 2 vol.—La lettre *h* étant aspirée en allemand, il faudrait proprement écrire *le Hégélianisme*. J'avoue que j'ai reculé devant un pareil hiatus. Aussi bien, notre langue a depuis longtemps l'habitude de traiter les langues étrangères en pays conquis.

lors le jugement n'est plus simple affaire d'impression individuelle, il est soutenu, guidé par le témoignage même des choses. Je ne veux d'autre preuve de cette assertion que l'histoire de nos temps : la révolution française commence à peine à être jugée, l'empire ne l'est pas encore.

Ce qui est vrai des hommes et des événements qui agissent sur les destinées des nations ne l'est pas moins de la science et des héros de la pensée. Pour comprendre un système philosophique, il faut qu'il nous soit devenu étranger, et, pour ainsi parler, que nous puissions le considérer du dehors. Nous connaissons Descartes et Kant, je veux dire le sens et la valeur de leur œuvre, infiniment mieux qu'on ne les connaissait à l'époque où l'enseignement de ces philosophes passait pour le dernier mot de la philosophie. Il en est de même de l'hégélianisme. Hegel a exercé une grande influence, il a eu une foule de disciples, il a remué l'Allemagne ; quelque chose de ses vues s'est même répandu au dehors, et a pénétré dans le domaine de la pensée moderne ; et cependant, on peut le dire, Hegel ne commence à être connu, sa philosophie ne commence à être jugée que depuis qu'il n'y a plus d'hégéliens.

En disant qu'il n'y a plus d'hégéliens, j'oubliais M. Véra. M. Véra n'est pas de ceux qui cachent leur drapeau : il croit à Hegel, il confesse le nom de son

maître, il ne doute point de l'avenir du système. Peut-être convient-il de l'en féliciter. Moins convaincu, l'auteur se montrerait moins zélé pour la tâche à laquelle il a consacré ses forces. M. Véra a beaucoup fait pour répandre la connaissance de la philosophie spéculative. Italien de naissance, mais doué d'une remarquable facilité à manier les langues modernes, il a plaidé la cause de l'hégélianisme en Angleterre et en France avant de la porter devant le public de sa propre patrie. La traduction de la *Logique* en français est assurément une œuvre méritoire : reste à savoir si la *Logique* peut se traduire ; j'incline à penser que la meilleure version serait celle qui, renonçant à tenir lieu du texte allemand, supposerait l'original sous les yeux du lecteur, et à force d'en préciser le sens, d'en expliquer les termes, d'en accuser les intentions, y ferait enfin circuler cette lumière que la langue française porte partout avec elle. La partie la plus utile des travaux de M. Véra est probablement l'introduction générale au moyen de laquelle il s'est proposé d'orienter le lecteur sur l'ensemble du système. Toutefois, ici encore, il n'a pas conçu sa tâche d'une manière assez large. Une histoire de la vie et des travaux de Hegel, une histoire critique surtout, qui nous eût montré le philosophe dans la transformation de sa pensée et les inconséquences de sa doctrine, nous aurait mieux aidés à le comprendre

qu'une simple analyse de l'*Encyclopédie*. Ajoutons que l'exposition de M. Véra est prolixe, que le fil en est rompu par une polémique perpétuelle, enfin qu'on y sent trop l'enthousiasme du disciple et trop peu la fermeté du critique.

J'ai inscrit en tête de cette étude le titre d'un livre de M. Haym. Ce livre indique la fin d'une période dans l'histoire de la pensée allemande. Il faut que l'hégélianisme soit déjà bien loin de nous pour qu'un écrivain ait pu si bien l'embrasser dans son ensemble, le ramener à ses origines, lui assigner sa place dans le développement des idées, y distinguer les résultats définitifs et les éléments périssables. L'auteur, connu par une biographie d'Alexandre de Humboldt et par les *Annales prussiennes*, dont il est le rédacteur en chef, a eu les manuscrits de Hegel à sa disposition et a pu ainsi jeter un nouveau jour sur la formation des idées du philosophe. Il ne s'est pas cru engagé par la générosité dont la famille du défunt avait fait preuve à son égard en lui livrant des documents aussi importants, et le lecteur jugera probablement que la meilleure manière d'honorer la mémoire d'un grand homme était en effet de conserver vis-à-vis de lui une entière liberté d'appréciation. Peut-être cependant M. Haym, en sa qualité de représentant du libéralisme prussien, s'est-il montré trop sévère pour le caractère politique d'un

savant qui, semblable en cela à Gœthe, considérait les événements contemporains avec plus de curiosité que de passion, et tendait à les accepter, par cela même qu'il cherchait surtout à les comprendre. C'est un point sur lequel on devra écouter les réclamations de M. Rosenkranz, l'un des plus fidèles, et non pas l'un des moins méritants des disciples de Hegel. Quoi qu'il en soit, le volume de M. Haym est un remarquable chapitre d'histoire de la philosophie. Je le signale comme une excellente introduction à l'étude des idées hégéliennes pour ceux qui voudraient entreprendre cette étude, et comme un excellent résumé pour ceux qui sont déjà versés dans la connaissance du système. Je le signale en même temps comme un exemple du progrès que les Allemands ont fait depuis quelques années dans l'art d'écrire sur des matières scientifiques. L'auteur traite un sujet difficile avec une aisance parfaite et une admirable clarté. Il est peu de livres du même genre de l'autre côté du Rhin où l'expression soit aussi précise, le mot aussi souvent heureux et frappé. Ce n'est pas la manière française sans doute, mais c'est la manière allemande dans ce qu'elle a de plus distingué. Plût à Dieu que M. Véra eût fait pour nous ce que M. Haym a fait pour ses compatriotes : je n'aurais assurément pas eu la pensée de parler de Hegel après lui.

I

Hegel est un représentant de l'esprit allemand. Avec un air de gaucherie et une absence notable de ces aptitudes pratiques qui font réussir dans le monde, l'Allemagne a une nature admirablement riche. Elle réunit les qualités qui semblent le plus s'exclure. Elle est croyante et savante, rêveuse charmante et critique redoutable. S'il m'arrive parfois de douter de la poésie, c'est en écoutant un des poëtes de l'Allemagne que je réussis le mieux à dissiper ce scepticisme profane. Ces cantiques passionnés, ces ballades résonnantes comme une armure, ces chansons folles ou sérieuses, douces ou amères, ce mélange gracieux de sensualité naïve et de sentiment exquis, de rêverie ardente et de bruyante gaieté, cette verve d'imagination, cette sincérité d'accent, cette profondeur d'intuition, un Novalis, un Uhland, un Heine, voilà ce dont la littérature d'aucun autre peuple ne saurait donner l'idée, ce qui plus qu'aucune autre poésie fait éprouver l'émotion poétique. Il en est du *lied* comme de la musique allemande, c'est un monde à part. Eh bien ! le peuple qui chante ainsi n'est pas moins extraordinaire par son génie critique. Il faut avoir vu à l'œuvre sa patience dans les recher-

ches, sa rigueur de méthode, sa sagacité, sa conscience, son audace; il faut avoir au moins entrevu comment entre les mains de ces travailleurs cyclopéens se sont transformées l'histoire, la philologie, la philosophie, pour comprendre quel est le rôle de l'Allemagne dans le domaine de l'intelligence. On trouve ailleurs de l'érudition, mais l'esprit scientifique proprement dit, cet esprit qui n'a son nom que là (*Wissenschaftlichkeit*) n'a que là aussi la conscience claire de lui-même et de ses devoirs. Quand l'historien futur jettera un regard sur le développement social de notre temps, il n'y découvrira rien peut-être qui ait plus contribué que la science allemande à modifier l'ensemble des idées du XIX^e^ siècle, qui ait plus agi sur l'esprit moderne considéré dans ses notions dernières, et par suite qui ait plus décisivement, bien qu'indirectement, travaillé au grand renouvellement dans lequel le moyen âge achève aujourd'hui de disparaître.

L'esprit allemand a eu la bonne fortune de trouver son expression monumentale. Deux génies de premier ordre en ont personnifié les éléments divers avec une égale énergie. Si Gœthe représente la poésie de l'Allemagne, Hegel n'en représente pas moins la science. Réunis, ces hommes extraordinaires offrent le type complet d'une nation et d'une époque. Ils se ressemblent d'ailleurs à plus d'un égard : ils ont l'un comme

l'autre l'amour de l'idéal et l'intelligence de la réalité, la puissante activité, la vaste érudition. Je ne crains point, en m'exprimant ainsi, d'exagérer l'importance de Hegel. Jamais tentative aussi colossale que la sienne n'avait encore été faite pour comprendre l'univers et le reproduire par la pensée. Aristote seul peut lui être comparé, et entre Aristote et Hegel il y a tout l'intervalle qui sépare le monde ancien du monde moderne, un Alexandre d'un Napoléon.

S'il est un pays qui soit plus allemand que le reste de l'Allemagne, c'est la Souabe. Hegel était Souabe comme Schiller, Schelling et Uhland. Né à Stuttgart en 1770, il fit de bonnes études classiques au collége de cette ville, puis il alla étudier la théologie protestante à l'université de Tubingue. Schelling y faisait les mêmes études. Les deux jeunes gens se lièrent. Du reste, l'aptitude de Hegel pour la science qu'il a illustrée depuis ne perçait pas encore. Lorsqu'il sortit du séminaire en 1793, il reçut, selon l'usage, un certificat d'études et de bonnes mœurs dans lequel on n'est pas étonné de voir qu'il manquait de toutes les qualités de l'orateur, mais où l'on est surpris d'apprendre aussi qu'il travaillait peu et qu'il avait complétement négligé la philosophie. En somme, cette attestation n'indique rien de plus qu'une honnête médiocrité. Deux ans plus tard, Schelling quitta le séminaire à son tour, mais avec un

certificat qui rendait un éclatant témoignage à ses talents. C'est ainsi qu'on voit se dessiner dès les bancs de l'école le caractère des deux amis : chez l'un, une précocité brillante qui a fini par la stérilité; chez l'autre, une pesanteur sous laquelle se dissimulait le génie le plus vigoureux.

Au sortir de l'université, Hegel, qui était sans fortune, et qui ne paraît avoir eu aucune velléité d'entrer dans l'Église, chercha une place qui lui permît de continuer ses études. Il devint précepteur dans une famille de Berne, et, trois ans après, dans une autre famille à Francfort. Les années qu'il passa de la sorte furent consacrées au travail le plus opiniâtre. A Tubingue, il s'était mis avec ardeur à l'étude de l'antiquité grecque; à Berne, ses préoccupations furent théologiques : il écrivit une vie de Jésus-Christ et s'enfonça dans des recherches sur les origines du christianisme. A Francfort, son attention se tourna vers la politique : il lut Adam Smith, composa un écrit sur la constitution du Wurtemberg, un autre sur l'organisation de l'Allemagne. Il embrassait ainsi dans ses méditations l'antiquité et les temps modernes, la religion et la société, tous les problèmes qu'offre le monde; mais ces problèmes, à leur tour, l'amenaient à la philosophie comme à leur solution commune, et lorsqu'il quitta Francfort, il possédait en portefeuille un cours de philosophie complet

dans lequel on trouve déjà très-nettement accusées la méthode caractéristique, les grandes divisions et les données fondamentales du système auquel il a plus tard attaché son nom. Hegel avait alors trente ans.

Il résolut à cette époque de se vouer à l'enseignement public, et il se mit à la recherche d'une chaire de philosophie. Attiré par Schelling, il se rendit à Iéna. Iéna était alors la capitale littéraire de l'Allemagne. Schiller et Fichte y avaient enseigné, Guillaume de Humboldt et Gœthe y avaient souvent visité leur ami, les romantiques en avaient fait en quelque sorte leur quartier général; Schelling enfin, malgré sa jeunesse, y enseignait avec éclat. Hegel y arriva au commencement de 1801 et s'occupa de rédiger la thèse qu'il devait soutenir pour être autorisé à faire des cours. Ce travail était de mauvais augure : le candidat avait pris pour sujet l'orbite des planètes; il s'efforçait d'établir *à priori* les lois de Kepler, et, remontant aux calculs du *Timée*, il estimait qu'il n'y avait point lieu de chercher une nouvelle planète entre Mars et Jupiter. Or, Cérès venait justement d'être découverte par Piazzi. C'était jouer de malheur, mais le jeune philosophe n'en devint pas plus prudent; nous le verrons reconstruire l'univers entier avec la même assurance.

Le nouveau professeur, qui, selon l'usage allemand, n'était encore que professeur bénévole, réussit peu

d abord, il débuta avec quatre auditeurs. Ce nombre ne grossit guère. D'un autre côté, il avait entrepris avec Schelling la publication d'un recueil philosophique dans lequel parurent ses premiers travaux. Hegel, à cette époque, semblait être complétement sous l'influence de son ami ; en réalité, sa pensée suivait déjà une voie indépendante. Schelling quitta bientôt Iéna pour Wurzbourg, et dès lors Hegel fit plus que s'affranchir : une réaction s'opéra en lui contre les doctrines qu'il avait un moment adoptées, et il se trouva, en fin de compte, que les deux collaborateurs étaient des rivaux et les deux philosophies des systèmes opposés. Depuis ce moment, Hegel ne cesse plus de développer les idées qu'il a entrevues et esquissées à Francfort. Ses vues se précisent et se complètent. Débarrassé de la concurrence que lui faisait son brillant collègue et des soins du *Journal critique*, il s'attache à l'enseignement avec plus de zèle; il est nommé professeur extraordinaire, il prépare l'impression de son premier ouvrage. Sur ces entrefaites, les événements de 1806 fondent sur l'Allemagne. Il faut avouer que le moment était mal choisi pour la publication d'une *Phénoménologie de l'Esprit humain*. Austerlitz avait jeté l'Autriche aux pieds de Napoléon ; le vainqueur, dans une seconde campagne, allait, selon l'expression de Joseph de Maistre, écraser la Prusse comme une citrouille. Tout cela n'empêche

pas Hegel de poursuivre la formule métaphysique des développements de l'humanité. La guerre se rapproche, les armées manœuvrent autour d'Iéna : le penseur n'a pas l'air de s'en apercevoir ; il est occupé à envoyer les dernières feuilles de son livre à l'imprimeur, et ses lettres expriment plus de craintes sur le sort de son manuscrit que sur celui de la patrie allemande. Il y a plus : quand il fait allusion aux événements qui s'accomplissent sous ses yeux, c'est pour exprimer l'admiration que lui inspire le général français. Il a vu l'empereur. « Cela fait une singulière impression, écrit-il, de voir un pareil homme, qui là, sur un point donné, à cheval, plane sur le monde et le domine. » Il explique les succès des Français par la supériorité de l'intelligence sur la sottise et la barbarie. Il ajoute que tout le monde fait des vœux pour eux. Ce dernier trait jette du jour sur la situation. M. Haym, en reprochant amèrement ces paroles à Hegel, a commis un anachronisme : il a confondu 1806 avec 1815 ou 1860. Le patriotisme allemand, tel qu'il est compris aujourd'hui, n'était pas encore né alors : c'est Napoléon lui-même qui l'a évoqué à force d'oppression et d'insultes. On pouvait, à l'époque de la bataille d'Iéna, pardonner à un Souabe de ne pas se regarder comme solidaire de la Prusse et de la politique berlinoise.

Le séjour d'Iéna et la publication de la *Phénoménolo-*

gie marquent la première période de la philosophie de Hegel. La seconde embrasse les dix années suivantes, et nous fait assister à l'épanouissement du système; mais les événements laissaient toujours moins de place à l'enseignement de la philosophie. Le pauvre professeur suppléant mourait de faim. Les garnisaires français dévoraient son petit patrimoine, et ses cours ne lui rapportaient rien. On le voit obligé d'emprunter quelques écus à Gœthe, qui lui-même était alors dans la gêne. Hegel finit par quitter la chaire académique pour prendre la plume du journaliste. Il se réfugia en Bavière, où pendant dix-huit mois il rédigea la *Gazette de Bamberg*. La variété de ses connaissances le rendait plus propre à ce nouveau métier qu'on ne pourrait croire. Il y apporta, sinon une indépendance que les circonstances ne comportaient pas, du moins du bon sens et de la modération. Au surplus, il ne resta pas longtemps sous le joug; il devint en 1808 recteur du gymnase de Nuremberg, établissement qu'il n'était pas seulement appelé à diriger, mais où il avait en outre à faire un cours élémentaire de philosophie. Ce fut pour lui une occasion de revoir et de compléter l'ensemble de ses doctrines. Il leur donna leur forme définitive dans sa *Logique* et leur forme complète dans son *Encyclopédie des Sciences philosophiques*. Ce dernier livre fut publié à Heidelberg, où l'auteur

avait été appelé en 1816 comme professeur de philosophie.

La dernière période de la vie et des travaux de Hegel commence en 1818, époque à laquelle il alla occuper à Berlin la chaire que la mort de Fichte avait laissée vacante. Cette période est celle où, dans ses cours et dans ses livres, il multiplie les applications de son système, où il voit se presser autour de lui de nombreux disciples, qui, maîtres à leur tour, s'empressent de propager ses doctrines, où il jouit d'une gloire croissante et incontestée. Toutes les sciences viennent se rajeunir à la source de la métaphysique nouvelle; la politique même y puise des inspirations. Le monde pensant est aux pieds du professeur. Jamais on ne vit de royauté intellectuelle mieux établie. C'est au milieu de ce triomphe que le choléra, qui faisait alors sa première apparition en Europe, vint frapper l'illustre victime. Hegel mourut le 14 octobre 1831, à l'âge de soixante ans. Dans l'excès de leurs regrets et de leur enthousiasme, ses disciples allèrent jusqu'à le comparer à Alexandre le Grand et à Jésus-Christ. Ils consultèrent mieux les intérêts de sa mémoire en publiant les dix-huit volumes de ses œuvres complètes. On chercherait vainement ailleurs un monument aussi prodigieux d'érudition et de profondeur spéculative.

On possède quelques lettres de Hegel dans la col-

lection de ses ouvrages; ces lettres sont surtout remarquables en ce qu'elles n'ont rien de très-saillant. Dans les dernières années de sa vie, il employait ses vacances à voyager. Il visita les Pays-Bas, Vienne, Paris. Il faut voir avec quelle régularité il envoie à madame Hegel de minutieux récits de ses mouvements, notant la manière dont il a dormi, le vin qu'il a bu, le temps qu'il fait. Il n'est pas jusqu'aux modes qu'il n'étudie pour en rendre compte à qui de droit. Excellent père de famille, il ne s'éloigne du logis qu'en soupirant, et ne cesse d'appeler de ses vœux le moment où il reverra sa femme et ses enfants, et où il pourra leur raconter les belles choses qu'il a vues. Il a la passion du spectacle. A Vienne, il passe toutes ses soirées à l'opéra, il y entend Rubini, Lablache; il se déclare converti à Rossini. Mademoiselle Mars, à Paris, lui fait admirer M. Scribe. Cependant, le savant ne laisse pas de trouver aussi son compte dans ces voyages. Hegel ne manque pas une église, pas une galerie de tableaux, pas une collection d'estampes. Un ouvrage d'un grand maître lui fait changer son itinéraire. Il parle de la cathédrale de Cologne en termes sentis et élevés. Il s'intéresse d'ailleurs aux hommes aussi bien qu'aux choses. Passant à Magdebourg, il va trouver Carnot, « charmant vieillard, dit-il, qui m'a su gré de ma visite. » A Bonn, il veut voir Windischmann, « qui, en

faisant des prières avec le duc de Hohenlohe, a été guéri d'une ophthalmie dont il souffrait depuis six ans, et qui aujourd'hui se porte parfaitement bien. » Les lettres dont nous parlons montrent partout l'observateur éveillé, mais partout aussi l'homme simple et naïf.

Le contraste que la bonhomie du philosophe forme avec sa terrible renommée le caractérise assez bien. On comprend qu'il ait érigé en principe l'unité des contraires, car il est lui-même un composé de contradictions. Il est tout ensemble pesant et pénétrant, solide et délié, pédant et sublime. Sa langue usuelle est le comble de la barbarie, mais il a çà et là des mots d'un rare bonheur. Il est telle page de la *Logique* ou de la *Phénoménologie* dont le jargon semble défier l'intelligence humaine et qui fait douter que l'auteur se soit compris lui-même; mais il y a des phrases qui ouvrent des horizons inconnus, et laissent le lecteur interdit et pensif. Sa dialectique est d'une subtilité, d'une ténuité telle que le *Parménide* de Platon semble en comparaison n'être qu'un jeu d'enfant, et d'un autre côté il tombe sans cesse dans l'image, dans la personnification, et l'on croirait, en le lisant, assister à la formation d'une mythologie, au développement d'un monde semblable à celui des anciens gnostiques, dans lequel les notions prenaient un corps, marchaient, passaient par toute

sorte d'aventures. La philosophie de Hegel, riche, vivante, substantielle, est en même temps ingrate, scolastique, affaire de divisions, de subdivisions et de formules. Jamais homme n'eut un tour d'esprit aussi abstrait; nul depuis Spinoza ne s'est plus facilement dépouillé de son *moi* pour se perdre dans le grand tout et vivre de la vie universelle : eh bien, ce penseur est le même qui a fait entrer dans la philosophie l'étude de la nature et de l'histoire, et rien ne le distingue autant que le besoin de toucher en toutes choses le terrain solide des faits. Enfin, et comme pour épuiser tous les contrastes, Hegel est un savant; ses connaissances sont encyclopédiques : il est au courant de toutes les sciences et de tous les arts; il vous dira les dernières découvertes de la physique, de la chimie, de la physiologie; il a embrassé dans ses recherches les théories du droit, l'histoire des États, la critique des religions; mais ce savant est en même temps un artiste : ce monde qu'il connaît par le menu est pour lui un ensemble vivant, c'est un drame, et si l'on pénétrait jusqu'aux dernières intentions de l'œuvre de Hegel, je ne doute pas qu'on n'y trouvât quelque chose d'analogue à la conception poétique.

Les leçons du maître ressemblaient à ses livres. Jamais professeur à la fois plus bizarre et plus puissant n'a occupé une chaire. Il entrait, s'asseyait, déroulait un

cahier, en tournait et retournait les pages, toussait, bégayait, et ne laissait voir d'abord à l'observateur étonné qu'une tournure bourgeoise, une physionomie sans expression, un air gauche et éteint. La leçon une fois commencée, l'étonnement allait croissant. Hegel cherchait péniblement ses expressions; ses longues périodes arrivaient rarement à bon port. Il était difficile de prendre son parti de cet accent souabe, de ce langage sans prosodie, de ce débit cahotant, de l'emphase avec laquelle les mots s'échappaient enfin. Tout cela pourtant n'était rien encore auprès de l'obscurité de la pensée. La perplexité augmentait à chaque phrase. On se sentait entouré de ténèbres visibles. Et c'était là le maître dont la renommée remplissait l'Allemagne! En vérité, n'eût été la crainte de passer pour un profane, le nouveau-venu serait sorti de la salle; il ne serait surtout pas revenu le lendemain. Il revenait, et au bout de quelque temps cette parole si laborieuse commençait à l'intéresser comme l'expression d'un travail intérieur. Il y avait tant de droiture dans ce travail, tant de sérieux dans cet effort, tant de conscience dans cette opiniâtreté! D'ailleurs la ténacité avec laquelle l'orateur luttait contre les difficultés de son propre débit ne restait pas sans récompense. A force de tours et de détours, on s'apercevait qu'on avait fait un pas en avant. Puis c'était un mot heureux qui de loin en loin venait

caractériser les événements, les peuples, les époques. Ajoutez que Hegel, toujours embarrassé lorsqu'il s'agissait de raconter ou de décrire, se mouvait avec plus d'aisance dans les régions de la pensée pure. Bref, la curiosité finissait par être excitée. Les leçons se succédaient. Tout d'un coup un éclair sillonnait l'obscurité. L'intelligence d'une idée avait amené l'intelligence d'une autre. La lumière s'était faite. Le néophyte avait entrevu un monde nouveau. Il reconnaissait en même temps qu'il ne s'agissait pas d'un système semblable à tout autre système, d'un enseignement tout simplement plus vaste ou plus profond que tel autre enseignement; non, il avait devant lui le prophète d'une science complétement originale, le révélateur de la philosophie définitive. Dès lors, l'auditeur était sous le charme. Une révolution s'était accomplie dans sa vie intellectuelle, il se sentait enchaîné au pied de cette chaire. L'obscurité même de l'oracle devenait pour lui un attrait de plus, un motif d'émulation et d'ardeur. Plus tard, la réflexion et la critique pouvaient reprendre leurs droits, mais plus tard seulement, beaucoup plus tard : pour le moment, on subissait le prestige; on s'abandonnait d'autant plus complétement, qu'on avait été d'abord plus indifférent ou plus rebelle. Parmi les disciples qui s'empressaient ainsi autour du maître se trouvaient des hommes illustres ou considérables. Ces écoliers

qui restaient suspendus aux lèvres de Hegel, qui recueillaient chacune de ses paroles, prenant des notes, rédigeant des cahiers, ces écoliers étaient MM. Schulze, Hotho, Gans, Michelet, des théologiens, des jurisconsultes, des littérateurs, des professeurs, des hommes d'État. De là, de cette salle de cours, la doctrine se répandait par toute l'Allemagne. Elle avait le double attrait de la difficulté à vaincre et de la nouveauté. Les adeptes se croyaient en possession du mot de l'univers, ils formaient une sorte de confrérie : on faisait des prosélytes, on célébrait des initiations. C'étaient les beaux temps de l'école, le temps des commencements. Le mouvement saint-simonien en France, vers 1830, ne donnerait qu'une idée très-imparfaite de l'élan dont les esprits étaient animés à Berlin pendant les dix dernières années de la vie de Hegel.

Parmi les ouvrages dont se compose la volumineuse collection des œuvres de Hegel, il en est trois qui méritent une attention particulière, soit parce qu'ils font date dans la vie de l'auteur, soit parce qu'ils présentent ses doctrines à des phases différentes de formation, soit enfin parce qu'ils renferment toutes les données fondamentales de la philosophie hégélienne, tandis que les autres volumes de la collection en développent seulement les applications. Les trois écrits dont je parle sont la *Phénoménologie*, la *Logique* et l'*Encyclopédie*. On

peut dire que le premier est le plus beau, le second le plus important, le troisième le plus vaste des ouvrages de Hegel. La *Phénoménologie* fut le produit du séjour de l'auteur à Iéna, et marque la naissance du système; la *Logique*, rédigée à Nuremberg, en indique la fixation; l'*Encyclopédie*, publiée à Heidelberg, le laisse voir dans sa pleine maturité. De cette relation entre les trois ouvrages, il est tout naturellement résulté que les deux premiers ont en quelque mesure passé dans le dernier. La *Logique* est devenue la première partie de l'*Encyclopédie*, et la *Phénoménologie* s'est fondue dans la troisième.

La *Phénoménologie* peut avoir été dépassée par l'auteur, elle n'en garde pas moins sa valeur et son intérêt. J'ai déjà dit au milieu de quelles catastrophes politiques Hegel termina ce livre. Il se plaisait à l'appeler son « voyage de découvertes. » Aujourd'hui, s'il faut en croire M. Haym, on ne le lit guère plus que la *Messiade* de Klopstock ou les scolastiques du moyen âge; mais cet écrit a ouvert jadis un monde nouveau à l'intelligence, il a excité l'enthousiasme de bien des lecteurs, et ceux-ci n'ont pas oublié l'impression qu'ils en ressentirent. Un des disciples proclame la *Phénoménologie*, « l'un des livres les plus hardis, les plus grandioses et les plus originaux qui aient jamais été écrits en allemand. » Strauss en juge de même. « Ce livre, dit-il, est

l'alpha et l'oméga de l'œuvre de Hegel. C'est là que, montant sur un navire construit de ses propres mains, il est parti pour faire le tour du monde. Plus tard, sa direction a peut-être été plus sûre, mais il a navigué sur de moins vastes mers. La *Phénoménologie* marque l'apogée de son génie. » Strauss en écrivant ces lignes, se reporte vers ses souvenirs d'étudiant. C'était un peu avant 1830. Il avait entrepris avec quelques camarades de lire Hegel, dont les ouvrages étaient encore peu connus à Tubingue. On se réunissait le dimanche. Chacun avait étudié d'avance le paragraphe qui devait faire le sujet de la conversation. L'un des assistants le relisait tout haut, puis la discussion s'engageait. C'était à qui jetterait quelque jour sur les obscurités du texte. On avançait lentement, mais le labeur était déjà une récompense, l'effort déjà une conquête. « Aucune lecture, ajoute Strauss, n'aurait pu mieux répondre à nos besoins. Pendant que l'intelligence y était matée par la discipline la plus sévère, l'esprit y puisait d'immenses pressentiments, l'imagination y entrevoyait toutes sortes de surprises. L'histoire du monde s'éclairait à nos yeux d'un nouveau jour. L'art, la religion, sous leurs formes les plus diverses, trouvaient leur place dans l'enchaînement général. Nous reconnaissions partout les formes infinies d'un principe qui, produisant et détruisant tour à tour, se manifestait par cela même comme la puissance universelle. »

La *Phénoménologie* est l'histoire des développements par lesquels l'univers arrive à prendre conscience de soi. L'humanité y devient un individu collectif dont l'éducation constitue l'évolution même des choses. Nous retrouverons plus loin ces idées. Ce qui est propre au livre dont je parle, c'est que les progrès de l'humanité y sont présentés comme répondant aux progrès philosophiques de l'individu. Ainsi se confondent dans cet ouvrage la psychologie, la philosophie et l'histoire de la philosophie. Ce n'est pas tout : les évolutions de la conscience universelle et de la conscience individuelle sont présentées sous la forme de faits particuliers. Une époque, un événement, un personnage devient chaque fois l'exemple et comme l'expression symbolique d'une phase de l'esprit humain. L'auteur n'a pas évité les écueils du genre. Le choix des faits qu'il élève à la valeur d'un type est souvent arbitraire. La fantaisie de l'écrivain, les préoccupations du moment y ont inévitablement quelque part. Quand Hegel fait de l'histoire d'OEdipe et de ses fils l'emblème des idées morales de l'antiquité grecque, on reconnaît le savant qui, dès le collége, s'est passionné pour Sophocle, qui a traduit et retraduit l'*Antigone*. Si la corruption d'une civilisation qui se décompose est peinte sous des traits empruntés au *Neveu de Rameau*, on se rappelle que Gœthe venait de faire connaître à l'Allemagne cette vive et forte

création de Diderot. Il n'en est pas moins vrai que ce procédé symbolique fit l'un des charmes de la *Phénoménologie*. Les lecteurs de ce temps-là n'étaient pas encore blasés sur les généralisations historiques, D'ailleurs, la véritable puissance de Hegel consistait dans l'alliance déjà signalée d'une vive intelligence des faits et d'une rare aptitude à les interpréter par leurs lois générales. Les plus féconds de ses ouvrages, les écrits par lesquels il a exercé une influence durable ne sont pas ceux qui renferment la déduction des catégories ou la reconstruction de la nature, mais plutôt ceux dans lesquels il a tracé à grands traits l'histoire des peuples, des religions et des philosophies. Hegel restera, non comme métaphysicien : la bulle de savon a crevé depuis longtemps,—non comme physicien spéculatif : notre siècle n'admet plus de pareilles prétentions; — il restera comme le penseur qui a cherché dans le développement historique des choses leurs lois, leur nature et leur substance.

Je ne m'arrête pas à la *Logique,* qui a passé tout entière dans l'*Encyclopédie,* et j'arrive à ce dernier ouvrage, celui dans lequel l'auteur nous a donné, avec l'expression définitive de sa pensée, un résumé complet de son système. C'est là qu'il faut étudier la philosophie hégélienne, si on veut l'apprécier dans son ensemble; c'est en suivant ce guide que je vais essayer

de rendre compte d'une doctrine qui a sa place assurée parmi les grands monuments de la pensée.

II

Je me hâte de le dire, je n'ai aucune envie d'écrire une fois de plus, à propos de Hegel, cette histoire de la philosophie moderne que chacun refait en la tirant de son côté et en la taillant selon les besoins de sa cause; toutefois, il est indispensable, pour comprendre le philosophe qui va nous occuper, de savoir quelle est la place qu'il occupe dans la succession des idées. Voilà ce qu'il faut d'abord déterminer.

La plupart des hommes croient à eux-mêmes, à leurs sens et à leur raison; ils croient de plus au monde extérieur que leur révèlent les sens, et dans lequel ils reconnaissent des groupes et des habitudes, une classification et des lois.

Le philosophe va plus loin. Il éprouve le besoin de ramener à l'unité ces deux choses que le vulgaire laisserait volontiers à jamais dans leur opposition, l'homme et le monde, l'être qui pense et les êtres qui sont pensés. Entre ces termes opposés, il cherche quelque ressemblance qui permette de les réunir sous une même idée générale; car telle est la loi de l'esprit hu-

main : il veut comprendre, et pour lui, comprendre c'est trouver la ressemblance dans la différence, ce qui est général dans ce qui est particulier. Tous les systèmes sont donc des tentatives pour ramener le monde à l'homme ou l'homme au monde. Cette conciliation est la tâche philosophique par excellence.

On comprend déjà qu'il y a deux sortes de philosophie : l'une qui part de ce qui est extérieur à l'homme, ou, comme on dit dans l'école, de l'objet, l'autre qui part de l'homme lui-même ou du sujet; l'une qui, commençant par un acte de foi, admet tout d'abord le témoignage des sens, l'autre qui, s'occupant de déterminer les conditions de la connaissance, commence par révoquer en doute la croyance vulgaire et prend d'emblée l'attitude de la critique; la première qui arrive facilement à ne voir dans l'esprit humain que l'action des causes extérieures, et qu'on a nommée à bon droit philosophie de la sensation, la seconde qui arrive non moins vite à placer toute réalité dans l'esprit de l'homme, dans l'idée, et qui mérite ainsi le nom de philosophie idéaliste. Ajoutons que celle-ci, s'attachant à ce qui, dans la connaissance, est antérieur à l'expérience, sera la science de l'*à priori*, tandis que l'autre philosophie sera essentiellement empirique.

La philosophie de la sensation n'est autre chose que l'opinion vulgaire élevée par la réflexion à l'état de sys-

tème. C'est la philosophie la plus ancienne, la plus répandue, le point de départ naturel de toutes les autres. La pensée moderne, pour ne pas remonter plus haut, a débuté par Bacon et par Locke, c'est-à-dire par l'empirisme.

Cependant la tendance critique ou subjective, de son côté, est toujours prête à se réveiller. Elle se réveille dans la réformation du XVI^e^ siècle, qui, en invoquant le droit du libre examen, proclame implicitement que la vérité pour chacun, c'est ce qui lui paraît vrai. Elle se réveille avec Descartes, lorsqu'il place dans un fait de conscience la source dernière de la certitude. Elle se retrouve jusque dans Pascal, lorsqu'il fait du consentement de soi-même à soi-même « la règle de la créance. » Il est vrai que Pascal, Descartes et Luther se doutaient peu des conséquences auxquelles devait aboutir le principe de l'individualité du vrai. Ces conséquences ne tardèrent pas à se faire jour : on vit l'aimable et spirituel Berkeley refuser à l'homme le droit de conclure de ses perceptions à l'existence des objets perçus ; on vit Hume attaquer les fondements de l'idée de cause ; on vit Kant consacrer par une analyse rigoureuse ces résultats du scepticisme. Fichte fit un pas de plus, le dernier : selon lui, c'est l'homme qui crée le monde. L'école de Locke avait montré l'intelligence humaine façonnée et en quelque sorte produite par la sensation, c'est-à-dire par les choses du dehors ; Fichte

renverse les termes et nous montre au contraire dans les choses un produit de l'intelligence et de son activité. Nous voici donc arrivés à un point après lequel il n'y a plus rien. La tendance subjective aboutit à la suppression de tout ce qui n'est pas le sujet; on ne saurait aller au delà. Cependant la philosophie de Fichte n'était pas seulement significative en ce qu'elle marquait ainsi le terme où un principe s'épuise en s'exagérant, elle marquait aussi à plusieurs égards la transition à une tendance nouvelle. En premier lieu, elle abandonnait les allures méthodiques du scepticisme de Kant pour y substituer des assertions. En outre, elle répudiait tout appel à l'expérience, et arrivait à ses résultats par un procédé purement dialectique. Ajoutons enfin que le moi dont elle parlait n'était pas le moi individuel, mais un moi général, abstrait, et nous aurons trouvé dans Fichte tous les éléments des systèmes qui vont remplacer le sien.

L'unité obtenue soit par l'idéalisme, soit par l'empirisme, avait été obtenue en sacrifiant l'un ou l'autre des deux termes du problème. L'homme ici, là le monde, étaient également en souffrance, réduits à je ne sais quel minimum de réalité, à un reste que l'on s'imaginait pouvoir négliger sans nuire à la justesse de l'opération. Une pareille solution ne pouvait manquer d'être reprise en sous-œuvre. Elle le fut par des esprits qui se

proposèrent d'arriver à l'unité au moyen d'une conciliation sincère de tous les éléments de la réalité. Inutile d'ajouter que dans cette voie encore la pensée n'avança que pas à pas et en tâtonnant.

Spinoza fut le premier et pendant longtemps le seul qui s'y aventura. Cherchant l'unité de l'esprit et de la chose, il s'éleva à l'idée générale de substance, fit de la substance la réalité souveraine, et considéra la pensée, aussi bien que l'étendue, comme un attribut de la substance. En d'autres termes, la réalité a deux manières d'être, et la pensée est une de ces manières. Quant au caractère personnel de la pensée, quant à l'individualité, à la conscience, au moi, ce sont les formes finies de l'infini, une limite au-dessus de laquelle il faut savoir s'élever pour contempler l'ensemble dans sa totalité, l'univers dans son essence. Cette doctrine renfermait une philosophie nouvelle; elle inaugurait dans la métaphysique une révolution analogue à celle que Copernic avait introduite dans la cosmologie, en nous apprenant que la terre n'est pas le centre du système dont elle fait partie. La personnalité, au lieu d'être le centre du monde intellectuel et moral, en devenait un élément subordonné. La ressemblance ne s'arrêtait pas là. De même que, pour comprendre l'astronomie moderne, il faut surmonter le témoignage trompeur des sens et croire au mouvement de la terre malgré son immobi-

lité apparente, de même Spinoza s'efforçait de nous élever au-dessus du sentiment opiniâtre qui fait que nous croyons à la forme personnelle de la vie comme à la réalité par excellence.

Ne nous y trompons pas cependant : l'hypothèse de Spinoza est moins étrange qu'elle ne paraît d'abord. Le philosophe, en effet, ne croit pas seulement à des lois de la nature, il croit que la nature est tout entière soumise à des lois. Ces lois, qui correspondent à celles de notre intelligence, puisque autrement nous ne les saisirions pas comme lois et n'y verrions que des accidents, cet enchaînement de causes et d'effets, cette nécessité qui régit la nature constitue ce qu'on pourrait appeler l'intelligence de celle-ci. La nature devient ainsi en quelque sorte un esprit qui n'a pas la conscience de soi, comme l'esprit à son tour est une nature qui est douée de conscience. Il n'y a plus, comme on se le représente vulgairement, une opposition radicale entre la nature et l'homme, mais plutôt un rapport véritable et des propriétés communes. Eh bien, il faut aller plus loin. Si la nature est intelligente, si l'homme se reconnaît en elle, c'est que la nature et l'homme ne font qu'un. Ce sont deux formes d'une même substance, deux manifestations d'un même principe; la nature, pour me servir d'une expression que j'ai déjà employée, a deux manières d'être, la matière et l'esprit : disons

mieux, l'esprit se révèle sous deux modes, l'un conscient, l'autre inconscient. On va voir cette idée envahir la science et y jouer un rôle considérable.

Spinoza resta d'abord incompris et isolé. Sa postérité est toute posthume. Elle n'est venue au jour que dans ce siècle. Les cendres du grand penseur étaient depuis longtemps refroidies, lorsque Schelling et Hegel en sortirent. Je ne sais cependant si ces philosophes n'ont pas encore été plus directement suscités par les excès du subjectivisme. Un insurmontable instinct devait se révolter contre une théorie qui tenait si peu compte du témoignage des sens. Le monde était dépouillé, désenchanté, l'homme restait nu et solitaire au milieu d'un univers qui n'avait plus que l'apparence. La nature, ses mystères, ses merveilles avaient disparu. L'art et la religion réduits à un pur sentiment, s'étaient dévorés eux-mêmes, car tel est leur caractère que, jaillissant des profondeurs de la personnalité humaine, l'un et l'autre supposent cependant un objet déterminé sans lequel ils ne sont plus. L'art et la religion sont condamnés à se rapprocher éternellement d'un but qu'ils ne doivent jamais atteindre. Tous deux sont des tentatives de l'homme pour transformer le monde en le ramenant à la mesure de son esprit, mais ce sont des tentatives qui se déjouent du moment qu'elles réussissent. Il n'y a plus d'art dès que l'idéal a englouti le réel, plus de

religion dès que le dogme est devenu tout entier pénétrable pour la raison ou même pour la conscience, car alors l'homme ne se retrouve plus en face que de lui-même : Dieu a disparu.

Quoi qu'il en soit, une vive réaction ne tarda pas à se manifester en Allemagne contre l'exagération avec laquelle avait été faite la part du moi humain dans la fixation des rapports entre la personne qui comprend et les choses qui sont comprises. Cette réaction fut favorisée par tout le développement social de l'époque. Elle le fut par les sciences positives, qui célébraient précisément alors quelques-uns de leurs plus éclatants triomphes, et qui ne pouvaient étendre l'empire de l'homme sur la nature sans donner à tous une nouvelle confiance dans ces réalités matérielles dont la puissance se faisait sentir d'une manière si évidente. Il en arriva de même dans un autre domaine de la pensée. On en était à la grande époque de la littérature allemande. Gœthe et Schiller avaient créé une poésie nationale et donné un élan extraordinaire aux esprits; puis le romantisme avait exagéré ce mouvement. L'art avait été érigé en religion, le beau avait été proclamé la conciliation de toutes les contradictions et la solution de tous les problèmes. On s'abandonnait aux impulsions d'un instinct tenu pour divin. La doctrine de Schelling devint l'expression de ces nouvelles tendances. Elle fut

à la fois philosophie de la nature et philosophie de l'art; on pourrait l'appeler la métaphysique du romantisme.

L'œuvre de Kant avait été essentiellement critique; Schelling prétendit élever l'intuition à la valeur d'un procédé scientifique. Kant avait laissé l'esprit et le monde en face l'un de l'autre; Schelling entreprit de les ramener à l'identité. L'identité absolue, tel fut le nom de la doctrine nouvelle. L'homme et la nature ne faisaient plus qu'un pour la spéculation, comme ils se fondent en effet et se confondent dans le sentiment du beau et dans l'ouvrage de l'artiste. Toutefois, et c'est en ceci que consiste le progrès de Schelling sur Spinoza, le fond de l'identité, l'essence de l'absolu, n'était plus la substance, c'était la raison. Spinoza avait concilié ce qu'il appelait la pensée et l'étendue, en en faisant deux attributs d'un même sujet; mais ces deux attributs restaient ainsi à côté l'un de l'autre dans leur différence et leur opposition : Schelling les fondit en élevant la pensée elle-même à la dignité de substance. Spinoza avait donné la priorité à la nature, Schelling revendiqua cette priorité pour l'esprit. L'esprit ne fut plus opposé au monde, il en devint le principe et le fond ; le monde ne fut plus opposé à l'esprit, il en devint la forme et la manifestation; l'univers ne fut plus l'objet sur lequel s'exerce la raison, et la raison ne fut plus

l'homme cherchant à comprendre l'univers : l'univers devint lui-même raison [1].

Le monde de Schelling avait un défaut : il était raisonnable, mais il ne pensait pas ; il était esprit, mais il était mort. Cet absolu que nous donnait l'intuition intellectuelle restait vague, abstrait, inerte, inorganique. De là vient aussi que le système se présentait sous une forme toute dogmatique : il lui manquait cette preuve qui consiste dans l'organisation même, dans le mouvement, dans la vie. Schelling, en poëte qu'il était, ne s'était guère embarrassé de la méthode. Or la méthode est l'âme d'une philosophie. Hegel aperçut assez vite quel était le point vulnérable des idées de son ancien condisciple de Tubingue. De même que, tout en s'appropriant la rigueur scientifique de Kant, il éprouvait, lui, l'homme de la réalité et de la substance, une vive répugnance pour le monde problématique et déshérité que lui laissait le philosophe de Kœnigsberg, de même il éprouva, lui, l'homme du labeur honnête, une répugnance non moins vive pour les fantaisies brillantes et faciles de Schelling. L'œuvre de Hegel revient propre-

[1] Le système de Schelling, à l'époque de sa vie que j'ai ici en vue, peut se formuler ainsi : l'absolu est l'indifférence ou l'identité du sujet et de l'objet ; le principe identique de cette opposition, l'absolu, est idéal : c'est la raison ; enfin l'absolu est saisi par la contemplation intellectuelle.

ment à ceci, qu'il a donné une méthode à la philosophie de l'identité; mais il faut ajouter, je le répète, que la méthode en philosophie, c'est la philosophie même, et que les idées de Schelling n'ont commencé à se tenir debout et à vivre qu'après avoir été transformées par Hegel. Kant avait été essentiellement critique, Schelling avait substitué l'intuition à la réflexion; Hegel proposa une nouvelle méthode, qu'il appela spéculative, et qui consistait à unir la sévérité du procédé critique à la puissance du procédé poétique, à comprendre véritablement les choses en empruntant leur substance pour leur prêter notre conscience, à nous perdre en elles afin qu'elles se retrouvassent en nous.

III

Nous voici arrivés à Hegel. Il s'agit maintenant, je ne le cache pas, de gravir avec lui les sommets les plus ardus de la pensée. Peut-être le meilleur moyen d'y parvenir sera-t-il de nous élever graduellement, et comme d'étage en étage, d'abstraction en abstraction, jusqu'à cette dernière cime où les idées, raréfiées à l'excès, menacent d'abandonner l'intelligence dans le vide.

Commençons par la notion même de la philosophie.

A mesure que les objets tombent sous nos sens, nous en recevons une impression, et par suite nous en obtenons une connaissance; mais la connaissance n'est pas encore la science. Les sciences se constituent lorsque l'observateur réussit à grouper les objets d'après leur ressemblance et à ramener les phénomènes à des lois: je dis les sciences, car la science n'existe pas encore. La science serait l'unité de toutes les sciences particulières, la découverte de la loi qui régit les autres lois, la connaissance de ce qui est universel et nécessaire; ce serait le secret de la nature, ce serait le nom de l'absolu. Eh bien, cette science existe, au moins à l'état de recherche, d'hypothèse ou de prétention: c'est la philosophie. On a souvent pris la philosophie dans un sens plus modeste; pour Hegel, elle est essentiellement la science de l'absolu.

Le but à atteindre indique la méthode qu'il faut suivre. Il ne suffit pas, pour arriver à la philosophie, de ramener l'univers à un point de vue systématique. Le travail de la réflexion ne produirait que des théories individuelles, toujours exposées à être remplacées par d'autres théories. Nous ne sortirions jamais ainsi du domaine du caprice. On fera donc pour la philosophie ce qu'a fait pour science de la nature la substitution de la méthode naturelle aux méthodes artificielles. C'est en pénétrant dans l'essence intime des choses que

nous en comprendrons les lois; mais comprendre le monde, c'est le reproduire; l'expliquer, c'est en quelque sorte le créer de nouveau, car les lois des choses sont les choses mêmes, et la forme ici ne fait qu'un avec le fond. Telle est donc la méthode philosophique: elle consiste à expliquer le monde en montrant comment il se fait, et, pour ainsi parler, en le refaisant.

La forme ne fait qu'un avec le fond.— Quel est ce fond? quelle est l'essence de l'univers?

Ce qui a déjà été dit de Spinoza pourra nous aider ici à saisir la pensée de Hegel. Spinoza voyait les choses au rebours de ce qu'elles paraissent être au commun des mortels. Nous ne croyons guère qu'aux objets particuliers; invinciblement nominalistes, pour parler le langage de la scolastique, nous ne reconnaissons dans une espèce qu'une collection d'individus, et dans l'humanité que la somme totale des humains. L'individuel est pour nous ce qu'il y a de fondamental, de réel, de concret dans le monde, tandis que les idées générales nous font toujours plus ou moins l'effet d'une abstraction de l'esprit. Il en était autrement du grand philosophe juif. Son intelligence était faite de telle sorte que les existences particulières lui semblaient être de simples modes d'une substance infinie. Ce qu'il voyait en chaque chose, ce n'était pas cette chose, c'était l'élément simple qui est l'étoffe et le fond de tout. Enfin, comme

il ne peut rien y avoir hors de la substance universelle, cette substance prenait le nom de Dieu. Voilà le Dieu dont on a dit que Spinoza était enivré.

Hegel procède de Spinoza. Lui aussi ne voit de réel que ce qui est général ; à lui aussi, le monde apparaît comme la forme et la manifestation d'un principe qui en est l'essence. Seulement, tandis que la substance infinie de Spinoza n'est que substance, Hegel la conçoit comme esprit. L'absolu, d'après lui, est de nature spirituelle.

Il est une manière vive, bien qu'un peu grossière, dont on pourrait se représenter cette conception. Je pense, et, dans le progrès de ma pensée, j'arrive à des opérations toujours plus élevées, à une conscience plus parfaite de moi-même, à une intelligence plus intime du monde. Il s'agit maintenant de sortir de ma pensée, et de la considérer, non plus comme ma pensée, mais comme une pensée générale ; il s'agit de prendre toutes les intelligences humaines avec la mienne, de les dépouiller toutes également de cette forme de l'individualité qui nous paraît essentielle, mais qui ne l'est point, qui n'est qu'une forme, et de faire de toutes ces intelligences une seule intelligence, et de cette intelligence le principe de l'univers. Ce principe, qui trouve dans l'homme sa plus haute expression, est le même qui produit les êtres inférieurs et jusqu'aux corps inorganiques. La vie

qui bat dans mes artères n'est qu'une manifestation de la vie générale, et la pensée qui se forme dans mon cerveau n'est qu'une manifestation partielle (comme toute manifestation l'est nécessairement) de la pensée générale. Et ce qui est vrai de la pensée l'est aussi de la conscience. Par un effort plus extraordinaire encore que le premier, je cesserai de regarder ma conscience comme mienne, pour en faire, avec toutes les autres consciences, la conscience du monde. Ce sera, à bien dire, la conscience moins la conscience, le moi moins le moi; c'est égal, il le faut. La donnée fondamentale de Hegel, c'est l'homme cessant de vivre comme homme individuel pour sentir le monde vivre en lui.

Nous ne sommes pas encore au bout de notre tâche. Voilà le monde constitué comme moi universel, ou, pour parler avec Hegel, comme sujet, comme esprit. Mais ce sujet suppose nécessairement un objet: quel sera cet objet? Cet esprit suppose une pensée: quelle sera la matière de cette pensée? La réponse ne saurait être douteuse. Puisque l'esprit est absolu, et qu'il ne peut rien y avoir en dehors de l'absolu, la chose pensée ne fera qu'un avec l'être qui pense, elle sera la forme même de la pensée, l'acte par lequel la pensée se produit. Le sujet, c'est-à-dire l'esprit, est identique avec l'objet, c'est-à-dire avec la substance; la substance est elle-même sujet ou esprit.

On vient de voir l'esprit élevé au rang de principe universel; l'esprit, dis-je, ou plutôt la pensée, ou mieux encore l'idée. Il ne suffit pas, en effet, pour atteindre la conception hégélienne, de se représenter l'univers comme une personne collective douée de l'intelligence et de la conscience dont chaque homme a été individuellement dépouillé. Il ne suffit pas même d'établir l'identité de la pensée et de la chose pensée. Arrivés là, nous n'avons guère dépassé encore le point de vue de Schelling. L'intention de Hegel est bien plus subtile. L'être qui pense et la chose qui est pensée ne sont pas identiques, ils le deviennent, et ils le deviennent dans l'acte de la pensée; ils s'identifient dans l'idée. L'idée est donc le vrai principe des choses, et lorsque Hegel parle de l'esprit, c'est pour se conformer au langage usuel ou par infidélité à sa propre doctrine. L'esprit, en effet, c'est ce qui pense, et l'idée, c'est l'opération de l'esprit. Or cette distinction n'a point de place ici. Cet être pensant, cet objet pensé que suppose toute idée, dans l'acception ordinaire du mot, il faut en faire abstraction. L'idée dont parle Hegel n'a ni père ni mère : elle est antérieure à tout, elle est la substance de tout, elle produit tout, elle se produit elle-même, et si elle est nécessairement pensée, c'est elle au fond qui se pense.

Sommes-nous enfin arrivés au terme de cette atténuation incroyable des notions vulgaires? Nullement.

J'ai parlé de l'idée, c'est le mouvement de l'idée qu'il fallait dire, car l'idée en elle-même n'est rien; sa vie, sa réalité, c'est son développement. Mais quoi! le mouvement même n'est pas un simple mouvement, c'est plutôt le passage incessant d'un état à un autre état, la transition éternelle. Ce qui est n'est pas proprement, mais est toujours en train de se faire; l'être n'est autre chose que le *devenir*. L'absolu n'est donc pas une substance, il n'est pas une force, il n'est pas même une activité : il est un acte, un changement sans repos, une transformation sans fin, le progrès constant d'une réalité qui consiste dans la transition même et dans le progrès.

Ai-je dit assez? Pas encore. Ces expressions : mouvement, transformation, passage, sont elles-mêmes des figures, une manière imparfaite de se représenter l'absolu en fixant par la parole ce qui n'est pas fixé en soi, en séparant ce qui n'est pas séparable. On ne peut rien affirmer de l'absolu qu'à la condition de nier en même temps cette affirmation. On ne peut proprement dire de lui ni qu'il est le repos, ni qu'il est le mouvement, car ce sont là seulement des aspects de son être. L'absolu, Hegel le dit expressément, c'est le repos dans le mouvement, c'est un mouvement qui est le repos même [1]. Comme l'Océan n'a pas d'existence distincte des

[1] *Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 689.

flots qui sortent de son sein pour y rentrer aussitôt, comme le temps consiste dans une succession de moments qui ne sont déjà plus lorsque leur tour est arrivé, ainsi en est-il de l'absolu. Pour atteindre le fond dernier des choses, il faut les contempler dans ce courant éternel où elles surgissent à peine que déjà elles ont fait place à d'autres; il faut laisser passer sous ses regards les millions d'existences individuelles dans chacune desquelles se particularise l'espèce; il faut, de loi en loi, remonter à une loi suprême, mot dernier de ce qui est; cette production et cette destruction incessantes, cette succession, cet enchaînement, ce qui se dégage de tout cela, la règle de ce mouvement, la raison de ces transformations, le lien qui les rattache, l'ensemble qu'elles forment, l'idée qui s'y manifeste, voilà l'essence des choses, voilà l'unique réalité, voilà l'absolu !

Mais, demandera-t-on, quelle est la raison dernière de toutes ces évolutions? La voici. Le but auquel tend l'absolu est d'arriver, de manifestation en manifestation, à une forme dans laquelle il soit identique à lui-même, c'est-à-dire dans laquelle il n'y ait plus ni sujet ni objet, ni esprit, ni nature, dans laquelle l'être ne fasse plus qu'un avec la pensée, l'idée avec la réalité, dans laquelle l'absolu soit enfin absolu, parce qu'il se connaîtra comme tel, et parce que se savoir absolu, c'est être absolu. C'est pourquoi aussi l'expression qui représente

le mieux le principe hégélien est celle de conscience du moi, le propre de la conscience étant de n'avoir d'autre contenu, d'autre objet qu'elle-même. « La conscience, dit Hégel, a conscience de soi, et la conscience ayant conscience de soi, c'est l'absolu. »

Cependant, s'il faut se garder de prendre l'idée ou l'absolu comme une substance par opposition à des attributs, comme une force par opposition à des effets, ou même comme une activité par opposition à des actes, s'il faut y voir essentiellement un mouvement, et, comme s'exprime Hegel, une dialectique, il ne faut pas moins se garder d'y voir un mouvement à vide, un jeu qui ne laisserait à l'univers que la consistance du rêve. L'identité hégélienne n'est pas l'identité abstraite, mais celle qui suppose la différence. L'idée est en quelque sorte la résultante générale des forces et le sens général des faits. L'idée est l'absolu, mais l'absolu pris en soi n'est pas encore l'absolu; pour qu'il le devienne, il faut, si j'ose me servir de cette expression, qu'il s'intègre lui-même en produisant l'univers. La simplicité de l'absolu ne doit pas être confondue avec celle d'un principe purement idéal; c'est celle au contraire qui suppose la variété infinie des êtres, les combinaisons infinies de la nature, les rencontres infinies de l'histoire, et qui s'en dégage comme l'unité se dégage de la diversité. L'absolu se constitue en sortant de soi

et en revenant à soi après être devenu autre que lui-même, — et cette évolution, c'est le monde.

Redescendons un moment des hauteurs où nous sommes parvenus. Nous avons l'idée comme principe de ce qui existe; mais si nous savons qu'elle se meut, nous ne connaissons pas encore la loi de son mouvement. Or c'est là l'important. Toutefois, avant d'aller plus loin, je fais observer que les lois qui constituent la marche de l'univers composent en même temps la méthode philosophique, puisque, si l'univers est l'idée, la philosophie, qui s'occupe de l'idée, qui est l'idée se comprenant elle-même, ne saurait avoir d'autres lois que l'univers, d'autre méthode que de suivre le développement de l'idée en s'abandonnant au mouvement propre de celle-ci.

J'ai dit que le but de l'absolu est de se réaliser en prenant conscience de soi. Ce but n'est pas atteint tout d'abord; il serait plus juste de dire qu'il ne l'est jamais, et que le mouvement de l'idée est un voyage éternel vers un but qui disparaîtrait s'il était atteint, vers un but qui n'est autre que ce voyage même. Quoi qu'il en soit de ce point, sur lequel la pensée de Hegel n'est pas parfaitement claire, les transformations à travers lesquelles l'idée marche à son but suivent une loi constante. Selon cette loi, toute affirmation suppose une négation, comme toute existence suppose une limite.

Dire qu'une chose est, c'est dire qu'elle n'en est pas une autre; je ne suis moi qu'autant que je ne suis pas ce qui n'est pas moi. D'un autre côté, il résulte de ceci que la négation ne renverse pas l'affirmation précédente; elle la limite seulement, elle la modifie, et elle nous oblige ainsi à embrasser l'une et l'autre dans leur unité, à les concilier. La conciliation se fait au moyen d'un troisième terme qui renferme les deux autres, mais qui les renferme réunis, combinés, absorbés. Cependant ce nouveau terme éprouve à son tour ce que les précédents ont déjà éprouvé : il ne peut se poser sans mettre au jour la contradiction qu'il porte en soi, et qui va le pousser, lui aussi, à une transformation. Telle est, d'après Hegel, la loi du mouvement des choses. L'absolu sort de lui-même en vertu du principe de contradiction. Affirmation, négation, conciliation, — thèse, antithèse, synthèse, — voilà la succession des phases à travers lesquelles l'idée se réalise en se transformant. C'est ce qu'on a appelé le rhythme du système. Ce rhythme à trois temps s'y retrouve partout, dans les grands traits et dans les dernières ramifications, dans la marche générale de l'idée et dans chacun des pas dont cette marche se compose. On a ingénieusement comparé le système de Hegel à l'une de ces cathédrales gothiques dans lesquelles chaque détail reproduit le type général de l'édifice.

Nous avons le principe universel ou l'idée, nous avons la formule générale ou la loi du mouvement de l'idée; il nous resterait maintenant à suivre l'application de cette loi et, pour ainsi parler, les étapes de l'absolu dans le voyage qu'il a entrepris à la recherche de lui-même. On comprend toutefois que je ne puis conduire le lecteur à travers cette odyssée infinie; ce serait refaire la philosophie de Hegel. D'un autre côté, je ne saurais résister au désir de montrer le puissant métaphysicien à l'œuvre; je me bornerai donc à fournir un échantillon de sa dialectique en remontant pour cela jusqu'aux origines de l'idée. Le commencement est, en toutes choses, ce qu'il y a de décisif.

Il s'agit de trouver un point de départ. Ce point de départ sera nécessairement l'idée elle-même, mais l'idée sous sa forme la plus simple et la plus abstraite, puisque ses développements ultérieurs doivent nous la montrer toujours plus concrète et plus complexe. Il faudra donc remonter jusqu'à une notion si élémentaire qu'au delà il n'y ait plus rien. Ce n'est pas tout : il faudra, dans cette notion si simple, trouver le germe d'une contradiction, afin que de cette contradiction nous arrivions à une synthèse qui devienne le point de départ d'une nouvelle évolution. Tel est le problème. Voici maintenant comment Hegel l'a résolu. Le commencement, c'est l'*être*, non tel être, mais l'être, non

telle ou telle chose comme étant, mais l'être général et indéterminé, la notion de l'être. Cependant, par cela seul que l'être est conçu de cette manière abstraite, c'est un être qui n'est pas, c'est le *non-être*. L'être renferme donc en soi, et comme sa négation, le néant. A son tour cependart la négation est une affirmation, car en niant l'être nous le supposons, et nous avons ainsi un être qui est à la fois et qui n'est pas, c'est-à-dire qui devient. Le *devenir* est la conciliation des deux termes qui semblaient s'exclure et qui cependant restaient inhérents l'un à l'autre.

Il n'y a que le premier pas qui coûte; avec le devevenir, nous allons sentir le terrain se raffermir sous nos pieds. Le résultat du devenir, c'est l'existence, *quelque chose;* mais quelque chose trouve sa négation dans *autre chose,* et en repoussant cette autre chose, il se renferme en soi-même, il se rapporte à soi-même, il devient en un mot ce que Hégel appelle l'*être pour soi.* — Second groupe ternaire, seconde transformation.

Cependant cet être pour soi est nécessairement *un,* et en même temps, comme un, il est opposé à tous les *autres uns.* De là une exclusion réciproque, qui a beau être exclusive, elle n'en constitue pas moins un *rapport.* Un rapport, ai-je dit : l'un n'est donc plus négatif; par conséquent aussi, au lieu de l'un, nous avons la pluralité, et de la catégorie générale de la *qualité* dans

laquelle nous nous mouvions jusqu'ici, nous passons à celle de la *quantité,* pour arriver, par une série d'opérations toujours semblables, à celle de la *mesure.*

Avec la mesure, nous épuisons la théorie de l'*être,* à laquelle succède celle de l'*essence,* puis celle de l'*idée.* La théorie de l'idée, à son tour, termine la *logique,* mais la logique n'est elle-même qu'une première phase de l'évolution universelle. Elle nous a montré l'idée sous sa forme abstraite et générale, en dehors du temps et de l'espace, dans sa pure virtualité. Or l'idée à l'état logique éprouve un besoin que Hegel n'a pas suffisamment expliqué, mais qu'il faut bien admettre, le besoin de sortir d'elle-même et de se nier; la conséquence en est qu'elle devient nature et que la logique fait place à la *philosophie de la nature.* Ici nous traversons successivement l'ordre mécanique, l'ordre physique, le règne organique. L'esprit (c'est l'autre nom de l'idée), en se plongeant dans la nature, en s'y dissimulant, ne laisse pas de s'y développer; par cela seul qu'il la produit et en la produisant s'y manifeste, il revêt plus de réalité ; il continue de prendre conscience de soi, de devenir toujours plus égal à lui-même, idée de l'idée, connaissance de l'absolu. Maître enfin de soi, il apparaît tel qu'il est, et la philosophie de la nature disparaît derrière la *philosophie de l'esprit.* Toutefois, là encore nous avons à passer par les phases d'évolution analogues à celles que

nous avons déjà parcourues. L'esprit est esprit, mais il a encore à devenir esprit absolu. Que dis-je? L'absolu a des degrés, et s'il est déjà présent dans l'art, s'il se manifeste sensiblement dans la religion, ce n'est que dans la philosophie, à savoir dans la philosophie de l'absolu, qu'il prend définitivement conscience de soi et célèbre l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé. L'absolu n'est pleinement réalisé que lorsque la notion de l'absolu s'est fait jour, car cette notion est nécessairement l'absolu lui-même dans un système où l'idée fait un avec la substance, où la connaissance fait un avec la réalité. A ce point de vue, la philosophie de l'absolu sera en même temps la philosophie absolue, et celle-ci ne sera autre chose que l'absolu devenu absolu.

La logique, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit sont à la fois les trois termes du syllogisme de l'univers, les trois actes du grand drame de l'absolu, et les trois parties de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

IV

Je viens d'esquisser la pensée de Hegel; je voudrais maintenant l'apprécier, non pas toutefois en y appliquant des données toutes faites, mais en me plaçant au-

tant que possible au centre du système pour le juger sur sa propre cohérence. Un mot d'abord sur l'organisation de ce système, telle qu'elle se montre dans l'*Encyclopédie*.

Les parties dont se compose cet ouvrage ne s'enchaînent point par un lien naturel et nécessaire. Je veux bien que la nature soit une forme de l'esprit, et que l'absolu se déguise sous des manifestations inférieures avant d'arriver, dans l'homme, à une expression plus digne de lui : une simple loi de progression suffirait pour justifier ce point de vue; mais il n'en est pas de même lorsque nous passons de la *Logique* à la *Philosophie de la nature*, c'est-à-dire des formes abstraites à la manifestation matérielle des choses. En vain nous dit-on que l'ensemble des catégories logiques, par cela seul qu'elles sont épuisées, par cela seul qu'elles sont revenues à leur point de départ, qui est l'être, par cela seul en un mot qu'elles *sont*, sont aussi la nature; en vain, nous parle-t-on d'un acte de liberté absolue; en vain recourant à l'image, nous déclare-t-on que l'idée a pris une résolution, qu'elle a éprouvé le désir de sortir d'elle-même et de regarder au dehors : — je ne puis voir dans ces explications autre chose que des mots, je ne puis surtout y voir ce que l'auteur m'avait cependant fait attendre, une contradiction intérieure en vertu de laquelle l'idée se dissoudrait pour reparaître sous la forme d'une synthèse des termes opposés. Ce n'est pas

tout, cette solution de continuité entre la *Logique* et la *Philosophie de la nature* provient d'un vice organique du système. Les trois parties dont il se compose sont moins trois parties que trois systèmes divers, et qui empiètent les uns sur les autres. Cela est si vrai que chacune pourrait à son tour fournir un cadre complet à la métaphysique de l'auteur; mais cela est vrai surtout de la *Logique*. On se demande malgré soi ce que les formes abstraites qu'elle fait passer devant nous ont à faire dans une philosophie qui repose sur l'identité de la forme et du fond, qui ne distingue pas et ne saurait distinguer entre l'absolu et sa réalisation. Aussi la *Logique* présente-t-elle, à vrai dire, le système entier de la réalité sous la forme des catégories; elle est la réalité ramenée à ses lois générales, elle est le monde considéré à un point de vue donné; mais, encore une fois, elle n'est pas une partie du système, elle en est la totalité. On s'en aperçoit bien en y voyant figurer non-seulement l'être, mais la chose, non-seulement la quantité, mais la mesure, non-seulement le syllogisme, mais ce que l'auteur appelle le mécanisme et le chimisme, non-seulement enfin l'être et l'essence, mais l'idée et l'idée absolue. Hegel a eu beau faire : il n'a pu construire sa logique sans anticiper tantôt sur la philosophie de la nature, tantôt sur celle de l'esprit.

Au reste, ces critiques portent sur le livre de Hegel

plutôt que sur son système, et ce qui nous importe, c'est son système plutôt que son livre. Il y a deux choses dans une philosophie née viable : il y a la lettre et l'esprit, le squelette et l'âme, la forme scientifique, qui est passagère, et les vives intuitions qui forment la raison d'être du système, et qui en sont la partie immortelle. Nul ne comprendra jamais une métaphysique, s'il ne sait lire entre les lignes.

Rien n'est plus facile que de réfuter l'hégélianisme, lorsqu'on s'arrête à la lettre. C'est une porte ouverte, qu'il est parfaitement superflu d'enfoncer. Hegel est jugé par sa tentative même. Comprendre l'univers, c'est le refaire ; le philosophe l'entendait bien ainsi, et il faut qu'il ait eu le cœur porté aux grandes choses pour entreprendre une pareille tâche. Il n'en est pas moins vrai que cet héroïsme inspire aujourd'hui plus d'admiration que de confiance. Nous sentons trop bien que la réalité nous déborde pour ajouter foi à ceux qui prétendent nous l'expliquer. Nous dirions volontiers de la nature ce qu'on a dit de Dieu, qu'il y restera toujours quelque chose d'anonyme. Le penseur qui court après l'absolu est un homme qui veut sauter hors de son ombre. La philosophie ainsi comprise ressemble à la quadrature du cercle : elle poursuit un but dont elle peut se rapprocher indéfiniment, mais qu'il serait contradictoire qu'elle atteignît. Quelque vaste qu'elle soit, la concep-

tion de Hegel est trop simple ; elle méconnaît les enchevêtrements infinis de la nature, ses formules craquent et laissent échapper de tous côtés la substance des choses.

Qu'est-ce d'ailleurs que l'absolu? C'est un cousin-germain de l'infini, la négation de toute limite, de toute condition et de toute relation ; mais, s'il en est ainsi, l'absolu n'est qu'un mot. On ne peut penser l'absolu, parce qu'on ne peut penser que ce qui est déterminé. La condition de toute pensée et de toute connaissance, c'est la relation. Or l'absolu implique l'absence de toute relation, puisqu'il est unique, et qu'en dehors de lui il n'y a rien. Voilà ce que nous apprend la critique de Kant, complétée par celle de Hamilton. On pourrait aller plus loin encore : l'absolu n'est pas seulement insaisissable, il est contradictoire. Comment le définit-on en effet? Par l'absence de la limite. L'absolu est donc une notion purement négative ; seulement, cette notion négative est conçue comme une affirmation, présentée comme une réalité et une substance. L'absolu, pour qui regarde derrière les mots, c'est le néant personnifié, c'est-à-dire la contradiction même. Or l'hégélianisme n'est pas autre chose que la philosophie de ce néant. Ce n'est pas tout enfin. Si le principe de Hegel est vide, sa méthode est ambiguë. Tantôt elle se regarde comme dispensée de rien prouver sous prétexte que l'absolu se sert de preuve à lui-même, tantôt elle

se vante de la rigueur des procédés. Ici elle nous exhorte à nous jeter à corps perdu dans le courant du système; ailleurs, elle affiche la prétention de ne rien tenir pour accordé, et, partant d'une donnée première qui s'impose d'elle-même à l'esprit, elle se fait fort d'en tirer tout ce qui existe avec une nécessité qui est celle des lois de la pensée. Arrêtons-nous à cette prétention, et voyons si cette rigueur de procédé ne serait pas une illusion.

Le point de départ est la notion de l'être, notion entendue d'une manière aussi abstraite que possible, puisqu'elle est identique avec le non-être, mais notion qui doit en même temps avoir une certaine réalité, puisqu'elle constitue déjà une forme de l'idée, c'est-à-dire de la réalité souveraine. Malheureusement, cette réalité de la notion abstraite est précisément ce qui fait question. Jusqu'ici, nous avions cru que l'abstraction n'était qu'une abstraction, qu'une idée n'était qu'une idée : je consens bien à admettre le contraire, mais je voudrais ne le faire qu'à bon escient. Nous avions cru, en outre, qu'une idée supposait un esprit : or il n'y a pas ici d'autre esprit, il n'y a pas d'autre sujet pensant que l'idée elle-même. Voilà donc un terme doublement privé de son sens convenu pour revêtir une signification doublement nouvelle. Et cependant le système repose sur cette acception arbitraire du mot! C'est dire que le système a pour principe une équivoque. On pouvait s'y

attendre. Les philosophies de l'absolu nous ont accoutumés à ces artifices de langage. Quand Spinoza déclare que la substance est sa cause à elle-même, il détourne les mots de leur sens propre, puisque le terme de *cause*, dans le langage reçu, implique entre la cause et l'effet une distinction dont Spinoza ne tient pas compte. Quand une doctrine issue de Schelling[1], cherchant à éliminer de l'idée de Dieu tout élément de nature et de nécessité, fait de l'être divin une liberté pure, il est évident de nouveau que le mot de *liberté* est pris dans une acception inconnue, dans un sens contradictoire, puisque ce mot, d'après l'usage établi implique des motifs, des mobiles, et par conséquent une nature. Quand un penseur original et longtemps méconnu, Schopenhauer, place le principe des choses dans la volonté, et retrouve ce principe jusque dans le monde inorganique, il devient manifeste qu'il équivoque sur les mots, et peut bien entendre par *volonté* ce que nous appelons une force, mais non cette détermination consciente du moi pour laquelle nous réservons le terme dont il s'agit. Eh bien, il en est de même quand Hegel nous parle de l'idée comme antérieure à la chose. En s'exprimant ainsi, il parle un autre langage que le nôtre, car nous avons toujours entendu par idée une image qui se forme ou

[1] Voy. la *Philosophie de la liberté*, par Charles Secrétan, l'un des plus beaux livres de métaphysique de notre temps. 1849, 2 vol.

une conception qui s'opère dans un esprit. Le fait est qu'on ne peut lire Hegel sans se demander s'il faut le prendre au sérieux, si sa métaphysique entière ne serait pas après tout une vaste métaphore, une personnification, une mythologie.

Accordons toutefois l'idée comme principe et l'être comme point de départ, accordons tout ce que l'on nous demande : le monde au moins sera-t-il expliqué? L'hypothèse paraîtra-t-elle plausible? Loin de là. Hegel fait semblant d'ignorer la réalité et d'y arriver par le développement logique de l'idée; mais au fond il ne fait que découper cette réalité en formules ternaires, labeur à la fois ingénieux et puéril, et qui ne fait illusion à personne. C'est une scolastique d'un nouveau genre; les matériaux de la science sont donnés, donnés ici par l'expérience et par l'histoire : il ne s'agit plus que de les disposer dans le cadre tout fait du système. Cependant la puissante variété des choses ne se laisse pas ranger sous des étiquettes. L'arbitraire ici se trahit partout. Les formules du philosophe sont tour à tour trop larges et trop étroites. Il ne sait que faire des étoiles fixes, mais il construit *à priori* l'histoire évangélique et la constitution politique de la Prusse. Ces clartés sans nombre dont s'illumine la nuit, il n'y voit qu'une dartre sur la face du ciel; en revanche, il nous montre que le Père, le Fils et le Saint-Esprit répondent aux trois

divisions de la philosophie, et qu'ils sortent l'un de l'autre conformément aux règles de la dialectique. On admire généralement la richesse de la nature : Hegel, dans cette variété, signale une marque d'impuissance ; s'il est difficile de classer les faits, c'est, pense-t-il, que la nature, en réalisant l'idée, n'a pas su la suivre d'assez près. Elle la suit d'assez près cependant, s'il est vrai que l'azote, l'oxygène et l'hydrogène, puis le carbone, forment une série dans laquelle on distingue les trois moments de l'indifférence, de la différence et du retour ou de l'unité !

Je ne quitterai point ce sujet sans indiquer une conséquence inattendue de la doctrine de Hegel. On sait quel rang cette doctrine assigne à la philosophie comme manifestation spéciale et suprême de l'absolu ; mais comment l'absolu se manifeste-t-il dans la philosophie? Ici perce la contradiction logique que nous avons reconnue dans la notion même de l'absolu. L'absolu, étant la négation de la limite, ne peut se réaliser que sous une succession éternelle de formes diverses ; il se réalise toujours, et il n'est jamais réalisé, car, s'il était une fois réalisé, il ne serait plus l'absolu. La réalisation de l'absolu par la philosophie n'a donc pas lieu dans une philosophie particulière quelconque, mais dans la suite infinie des systèmes. D'un autre côté, nous ne l'avons pas oublié, la philosophie de l'absolu,

c'est l'absolu lui-même se reconnaissant comme tel; il est donc évident que l'absolu s'est réalisé, et, qui plus est, qu'il s'est réalisé dans la philosophie même de Hegel. Or savez-vous ce que cela veut dire? Cela veut dire que cette philosophie est le dernier mot de la philosophie, le dernier mot de l'histoire, le dernier mot de l'univers : conclusion piquante, et qui a été appelée la naïveté, — d'autres ont dit l'ironie du système. Ce qui est certain, c'est que Hegel reste enfermé dans un dilemme : sa philosophie est la philosophie de l'absolu, et par conséquent la philosophie absolue, ou elle ne l'est pas; si elle ne l'est pas, elle manque à ses propres prétentions, elle s'anéantit; si elle l'est, elle s'anéantit encore, car l'absolu qu'elle nous livre est un absolu compris, un absolu réalisé, un absolu épuisé; ce n'est plus l'absolu.

Le système de Hegel est plein de disparates. C'est un mélange de puissance et de faiblesse. Il attire et repousse tour à tour. Il séduit par la hardiesse de la tentative, par la grandeur de la conception, par la richesse des ressources, par la force soutenue de l'exécution; il scandalise par les violences faites à la réalité, par les tours de passe-passe au moyen desquels l'auteur arrive à ses fins, par la stérilité générale de l'œuvre. L'œuvre est stérile, parce qu'elle est contradictoire. Elle l'est dans son essence, elle l'est dans ses termes; on ne peut

l'énoncer sans en faire jaillir la contradiction. Pour comprendre Dieu, il faut être Dieu : un enfant aurait pu dire cela à Hegel.

V

Toute contradiction finit nécessairement par éclater. Les contradictions que renferme la philosophie hégélienne se sont manifestées de plusieurs manières. Les disciples, après la mort du maître, se sont divisés pour suivre des directions opposées, sans cesser néanmoins d'invoquer à l'envi l'autorité de Hegel et de se proclamer, à l'exclusion les uns des autres, ses interprètes authentiques et ses héritiers légitimes. Voilà pour l'école. Quant au système, il a été miné par les éléments discordants qui se livraient bataille en son sein, et il s'est dissous, laissant derrière lui de grandes ruines, un imposant souvenir, mais laissant aussi dans l'esprit public une incurable défiance à l'endroit de la métaphysique.

La philosophie de Hegel, comme toute grande doctrine philosophique, comme celle de Descartes, celle de Kant et celle de Schelling, a étendu son influence sur les divers domaines du savoir humain. La science, en Allemagne est volontiers philosophique, comme la philosophie à son tour, nous l'avons vu par l'exemple

de Hegel, se croit tenue d'être encyclopédique. On sait quelle impulsion l'enseignement de Schelling donna à l'étude de la nature; Schubert, Steffens, Oken, pour ne nommer que les plus marquants, étaient au nombre de ses disciples. Quant à l'hégélianisme, c'est le champ de la politique et de la théologie qu'il envahit tout d'abord, et c'est là aussi que ses doctrines se sont brisées en se développant.

La *Philosophie du Droit*, publiée par Hegel en 1820, pourrait s'appeler une philosophie de la politique, ou même une philosophie sociale, puisqu'il y est question de l'État considéré dans son sens le plus large et le plus élevé. Il faut le dire cependant, cet ouvrage fut regardé comme le principal symptôme de la réaction qui tendait à s'accomplir au sein de la science nouvelle. Hegel, en qui l'on avait salué d'abord le plus hardi des novateurs, semblait maintenant en toutes choses se porter le défenseur de l'ordre établi. Ici en particulier, dans la sphère du droit, il annonçait hautement qu'il cherchait à comprendre les faits en les ramenant à l'idée, mais qu'il ne cherchait qu'à comprendre. Quant à enseigner au monde comment il doit se conduire, ce n'était pas, selon lui, l'affaire du philosophe : la science vient trop tard pour cela. Lorsque la pensée s'empare d'un ordre de faits, le mouvement qui les a produits est parvenu à son terme. « Lorsque l'oiseau de Minerve

prend son vol, la nuit est déjà là. » Hegel se trompait sans doute. La politique se compose de deux éléments qu'on ne saurait séparer : ce qui est et ce qui doit être, le fait et la règle, l'usage et l'idée. Sans respect pour le développement historique des peuples, il n'y a que théories stériles et révolutions incessantes; sans idéal rationnel, le droit même nous échappe, car on a beau faire, le droit est une idée et n'est que cela. L'hégélianisme avait raison de reprocher à l'école historique son manque de principe scientifique, et au parti libéral le caractère purement rationnel de ses doctrines; mais il errait à son tour en éliminant de la science l'un de ses éléments constitutifs, et en réduisant la philosophie à n'être qu'une étude spéculative du fait. Il manquait ainsi, lui qui faisait de l'histoire un mouvement, c'est-à-dire un progrès, il manquait du principe même de tout progrès.

Hegel n'aimait pas les révolutions. Celle de 1830, à laquelle il survécut, l'affecta péniblement. Des événements de ce genre le blessaient doublement. Épris de la réalité, il éprouvait une vive aversion pour les théories abstraites de nos réformateurs modernes. D'un autre côté, les révolutions sont l'interruption violente de ces lois dont il était accoutumé à observer la réalisation, et si ces perturbations finissent toujours, elles aussi, par trouver leur formule, Hegel n'en avait pas

moins quelque peine à y reconnaître l'empreinte de la raison. Il en était de lui, à cet égard, comme de Gœthe aux prises avec les théories géologiques. Le sentiment intime du poëte protestait contre l'hypothèse des soulèvements volcaniques. Il aimait mieux en croire les neptuniens. Une terre en ébullition, des montagnes sortant brusquement des entrailles du globe, ces crises effroyables de la nature, dérangeaient un esprit amoureux des développements harmoniques. Si Gœthe faisait de la géologie avec ses prédilections, Hegel faisait de la politique avec les siennes. Est-il bien sûr d'ailleurs que ses vues à cet égard aient besoin d'excuse? Le libéralisme a-t-il toujours été si intelligent, a-t-il été toujours si libéral, qu'un philosophe ne puisse le critiquer sans encourir le reproche de méconnaître des aspirations généreuses? Ne s'est-il pas gratuitement compromis en confondant ses intérêts avec ceux des partis révolutionnaires? Il faudra bien que le jour vienne où une politique mûrie par l'expérience jugera la révolution, et y signalera non plus la crise héroïque des peuples, mais le déploiement d'une force souvent morbide. Ce n'est pas parce qu'une nation est forte qu'elle se soulève, c'est parce qu'elle est faible. Il en est comme d'un homme qui a ses moments d'emportement et d'exaltation, précisément parce qu'il ne se possède pas. Une révolution est quelquefois un mal

nécessaire, elle est toujours un mal, en ce sens qu'elle est toujours un danger pour la liberté. La société moderne n'aura fondé la liberté que lorsqu'elle aura renoncé à la révolution, et elle n'y renoncera que lorsqu'elle aura repris confiance dans la puissance de l'idée, c'est-à-dire de l'opinion. Hegel, au fond, ne voulait pas dire autre chose, lorsqu'il rappelait aux libéraux de 1820 que « la raison est assez forte pour se réaliser. »

Après cela, il faut bien avouer qu'on retrouve ici, comme dans les autres applications de la doctrine hégélienne, l'ambiguïté signalée plus haut. Oscillant entre la notion d'une réalisation toujours inachevée de la raison et cette autre notion que la philosophie de l'absolu est l'absolu réalisé, Hegel a porté cette contradiction dans la politique. Si d'un côté sa philosophie du droit proclamait, avec la souveraineté de la raison, le principe de toute amélioration sociale, d'un autre côté elle tendait à présenter le gouvernement prussien de la restauration comme la réalisation absolue de la raison. En révélant si bien le sens profond des institutions du moment, elle semblait revendiquer pour ces institutions le droit divin de l'idée. C'est ainsi que Hegel devint le théoricien accrédité du gouvernement de la résistance. Il passait pour l'un des soutiens du ministère Altenstein. Lui-même se complaisait dans ce

rôle. Au fond, tout le monde se faisait illusion. Il y avait dans ce système conservateur un autre élément, un élément opposé, celui de l'idéal à réaliser, et cet élément devait finir par se dégager. Gans, le disciple chéri, se brouilla de bonne heure avec son maître. De nos jours, l'avant-garde de l'école est devenue l'avant-garde du parti révolutionnaire. Ainsi l'hégélianisme s'est brisé en mettant au jour ce qu'il portait en soi. Les principes en se développant, les événements en se produisant, les partis en se divisant, ont trahi la contradiction inhérente du système.

La théologie devint encore plus funeste à l'hégélianisme que la politique. C'est là cependant qu'elle avait d'abord établi le plus solidement son règne. L'esprit naïf et profond de l'Allemagne est naturellement religieux, et toutes les questions, au delà du Rhin, aboutissent vite à Dieu. La philosophie, en particulier, y a toujours soutenu les rapports les plus étroits avec la théologie. On n'y croit pas mériter le nom de penseur, si l'on ne se préoccupe avant tout des problèmes posés par le christianisme. Hegel s'en était vivement préoccupé. Nous avons vu le rang qu'il assignait à la religion dans le développement des choses. Il la considérait comme l'une des manifestations supérieures de l'idée, et s'il mettait la philosophie au-dessus, c'était en rappelant qu'elles diffèrent moins l'une de l'autre par les

vérités qu'elles enseignent que par la manière dont elles les présentent. Ce sont deux formes de l'absolu, lequel, dans l'une, paraît à l'état d'image, tandis que, dans l'autre, il est arrivé à l'état d'idée.

Cette distinction fit une révolution dans la théologie. Hegel, par un mot magique, semblait avoir concilié tous les adversaires et mis fin à tous les débats. Planant au-dessus des controverses, il attribuait à chaque école sa place et sa valeur relative, il reconnaissait dans chaque opinion un élément de la vérité, et, se faisant ainsi un cortége des partis subjugués et rapprochés, il les entraînait tous ensemble à sa suite dans les régions paisibles de l'absolu. Les anciennes discussions paraissaient singulièrement mesquines en présence des nouveaux horizons qui s'ouvraient; disons plus, elles semblaient perdre leur sens. Il s'agissait bien en vérité de discuter sur la révélation, sur la nature de Jésus-Christ, sur les miracles, lorsque tout, la chose et l'homme, le monde et l'histoire, était devenu comme des manifestations de Dieu. Rationalistes et orthodoxes recevaient plus qu'ils n'avaient demandé. Ceux-ci apprenaient à ne plus voir l'action divine dans tel ou tel fait, sur tel ou tel point, mais partout et en tout; ceux-là étaient invités à étendre à l'infini les limites de la raison, désormais élevée au rang de principe souverain. Les problèmes n'étaient pas seulement résolus, la position du théologien était

éclaircie et assurée. Grâce à la distinction de l'image et de l'idée, il lui était désormais permis en toute bonne conscience d'être savant et de rester chrétien ; il pouvait faire de la philosophie dans son cabinet et porter en chaire les doctrines officielles et le langage consacré. Bref, une alliance définitive paraissait scellée entre ces ennemis séculaires, la science et la foi ; la religion et la philosophie n'étaient plus des rivales, c'étaient des sœurs.

L'intelligence humaine offrit alors un spectacle singulier. Ainsi qu'il lui arrive d'ordinaire, elle était tombée d'un extrême dans un autre. Inquiète des résultats d'une théorie sceptique, elle s'était jetée dans le dogmatisme le plus aveugle. Elle avait renoncé volontairement, impétueusement, non-seulement à toute preuve, mais à toute règle. La contradiction logique avait cessé d'être un signe du faux pour devenir un élément du vrai. Rien n'était plus admis, à moins qu'on ne pût en dire à la fois le oui et le non. On comprend quelles durent être, surtout entre les mains de disciples fanatiques ou bornés, les conséquences d'une pareille méthode. La pensée avait perdu sa loi. Tout sembla également possible et impossible. Il y eut comme une fièvre de paradoxe. C'était à qui jetterait au sens commun les défis les plus éclatants. Semblables à des enfants en possession d'un nouveau jouet, les théologiens de l'école

se plaisaient à faire servir les formules hégéliennes aux plus étranges usages. Les récits les plus merveilleux de la Bible, les subtilités les plus aventurées de la doctrine luthérienne, rien ne les arrêtait. C'était l'époque à laquelle Marheineke, enseignant le dogme à Berlin, divisait son sujet en trois parties d'après les trois personnes de la Trinité, et où Gœschel, unissant le dévouement le plus entier aux enseignements de l'Église et la confiance la plus parfaite dans la méthode spéculative, recevait de Hegel lui-même cette approbation empressée que Strauss a appelée un péché contre le Saint-Esprit de la philosophie.

Il ne faut pas croire cependant que Hegel fût de moitié dans ces exagérations. Il n'était coupable que d'équivoque; il avait évité de se prononcer et de se compromettre; il avait reçu avec trop d'empressement les avances de l'orthodoxie; il s'était piqué de paraître conservateur en religion aussi bien qu'en politique. Mais, d'un autre côté, comment croire à la sincérité de cette attitude? Comment concilier son rôle et ses principes, la prudence de ses livres et les indiscrétions de ses cours, la hardiesse des premiers temps et la timidité de la dernière époque? Le système ne parlait-il point assez clairement? Ne fallait-il pas une grande force d'illusion pour retrouver les dogmes chrétiens dans les évolutions logiques d'un principe sans sub-

stance? Le spinozisme dialectique était-il plus conciliable avec la foi que le spinozisme de Spinoza? Voilà les questions qui devaient se poser tôt ou tard.

Il y avait d'ailleurs plus que des équivoques dans la philosophie de Hegel, il y avait des contradictions. On y trouvait sans peine le pour et le contre sur les plus graves problèmes qui puissent passionner un théologien. Jésus-Christ est-il personnellement la manifestation de l'idée dans la sphère de la religion, ou bien l'idée, ici comme ailleurs, se manifeste-t-elle sous une pluralité de formes, dans une multiplicité d'individus entre lesquels le fondateur du chistianisme est tout simplement le plus grand que le monde ait encore vu? La religion chrétienne elle-même doit-elle être regardée comme la religion définitive, ou les principes hégéliens n'exigent-ils pas plutôt que le champ de l'avenir soit laissé libre à une série infinie de religions supérieures? Les écrits du maître ne se prononçaient pas catégoriquement. Sous le couvert de cette ambiguïté, toutes les opinions avaient pu s'abriter. Cela dura tant que vécut Hegel. Après sa mort, la discussion ne tarda pas à aborder toutes les difficultés, au risque de partager l'école et de déchirer le système.

La scission éclata d'abord sur un point particulier de la doctrine religieuse. Il est vrai que ce point était capital. Un libraire de Breslau, Frédéric Richter, publia

en 1833 un écrit dans lequel il se posait en prophète, et proclamait un nouvel Évangile, celui de la mort éternelle. Dans cet ouvrage sincère, mais déclamatoire, vulgaire malgré une certaine élévation, l'auteur attaquait la notion de la vie à venir au nom des intérêts les plus sacrés de l'humanité. Rejetant comme autant de paralogismes les divers arguments dont la théologie et la philosophie se sont servies pour prouver à l'homme qu'il ne meurt pas tout entier, repoussant comme abstraite et dépassée l'opposition ordinairement établie entre l'âme et le corps, M. Richter signalait dans la foi à l'immortalité la source de tous les maux qui affligent l'humanité, et conviait l'individu à se contenter de la vie générale, celle de la famille, de la société et de l'Église. «Il faut, s'écriait-il, que tout s'efface, jusqu'au nom, jusqu'à la date; il faut que l'esprit individuel se perde entièrement dans l'esprit du monde, s'il veut aspirer à la vie éternelle et à la majesté qui appartient à Dieu seul. »

Richter ne se réclamait pas précisément du nom de Hegel, mais il faisait usage des formules de l'école, et son principal argument lui était fourni par la notion hégélienne de l'individualité. Ce qui est individuel ne peut durer comme tel, parce que l'individu ne peut réaliser l'idée, et par conséquent ne vient au jour que pour faire place à un autre, pour faire nombre dans

cet ensemble d'existences particulières dont la totalité seule représente vraiment l'idée. On ne se trompa pas sur la parenté du livre. Il produisit une profonde consternation dans le cénacle. Chacun en voulait au mal-appris dont la main grossière déchirait le voile des plus douces illusions; on se sentait compromis; ce fut un haro universel. Weisse et Gœschel se hâtèrent de chercher dans la logique hégélienne les ressources infinies qu'elle présente pour toutes les thèses et toutes les causes. En général, on chercha à étouffer la discussion sous les injures et les cris d'indignation. C'est ce que le plus spirituel des théologiens modernes a appelé l'assassinat littéraire de Richter. On put croire un instant que le crime avait réussi. Hélas! On était à la veille d'un bien autre scandale. Deux ans après le livre de Richter paraissait celui de Strauss.

Aucun livre dans notre siècle n'a plus eu le caractère d'un événement que la *Vie de Jésus* par Strauss. L'action en a été profonde et dure encore. L'auteur se vantait dernièrement, et avec raison, que, depuis vingt-cinq ans, il ne s'est pas dit ou écrit un mot sur l'histoire évangélique qui ne fût dominé par le souvenir de ce terrible livre. Si l'ébranlement s'est fait sentir dans les pays qui se trouvent le plus en dehors du courant des idées allemandes, si une nouvelle génération frémit encore du coup qui frappa au cœur les croyan-

ces de ses pères, on peut imaginer quelle émotion l'ouvrage de Strauss produisit en Allemagne au moment où il parut; mais, tandis que tout le monde se sentait atteint dans sa foi traditionnelle, la famille hégélienne souffrait plus cruellement encore: elle se voyait compromise de nouveau, et le schisme éclatait pour tout de bon dans son sein.

Pour comprendre toute la signification de la *Vie de Jésus*, il faut connaître l'histoire de ce livre. Hegel, quant à lui, n'aimait pas la critique historique, soit à cause des tendances conservatrices de son caractère, soit parce qu'il ne pouvait plus procéder avec sécurité dans ses opérations philosophiques, du moment que les faits étaient mis en discussion. La métaphysique a ceci de commun avec la poésie, qu'elle repousse ce qui tend à déranger son idéal; mais l'autorité de Hegel lui-même et les préoccupations philosophiques dont il avait rempli les esprits n'étaient pas assez puissantes pour arrêter à jamais la critique. En vain cherchait-on à persuader à celle-ci que, le mot du mystère universel étant trouvé, ses services étaient désormais inutiles : il est de l'essence de la critique de ne jamais abdiquer, car elle ne fait qu'un avec l'esprit de l'homme, dont elle est l'énergie même. En particulier, on ne pouvait attendre de la théologie qu'elle suspendît ses immenses travaux et consentît désormais à recevoir

sans examen les traditions du passé. Ce n'est pas pour cela qu'elle avait étudié les langues, comparé les textes, compulsé l'histoire, entassé des prodiges de patience et de sagacité. La science qui cherche et qui discute, un moment décréditée, commençait donc à reprendre sa place à côté de celle qui résume et qui construit. Strauss et ses amis, à Tubingue, vers 1830, menaient de front les deux ordres d'études et s'efforçaient de trouver une liaison entre les résultats de la critique et ceux de la philosophie. Ils avaient beau se dire que la religion est une forme inférieure de l'idée, que l'idée, sous sa forme philosophique, offre seule la vérité pure: cette distinction jetait peu de jour sur les difficultés qui les arrêtaient. Les faits évangéliques appartiennent-ils à la forme ou à l'idée? Les miracles dont l'histoire biblique est pleine ont-ils une valeur relative ou une valeur absolue? Jésus-Christ lui-même, sa divinité, sa mission surnaturelle, ne convient-il pas d'en faire abstraction comme d'un symbole pour s'attacher uniquement au sens religieux que ce symbole exprime? Tels sont les problèmes à la solution desquels ces jeunes gens s'appliquaient avec ardeur.

La distinction entre la philosophie et la religion n'ayant pas éclairci leurs doutes, ils eurent recours à une autre formule. Hegel, je l'ai rappelé tout à l'heure, avait enseigné que le propre de l'idée est de se mani-

fester, non pas dans un individu ou dans un fait particulier quelconque, mais dans une suite de manifestations, si bien qu'il était permis de se demander si la série n'en était pas conçue comme infinie, en d'autres termes, si le propre de l'idée n'est pas de se réaliser toujours sans y jamais parvenir, d'être à la fois éternellement réalisable et irréalisable. Hegel, à la vérité, s'était montré singulièrement réservé ou incertain quant à l'application de cette loi. Il était difficile de décider si la personne et la vie du fondateur du christianisme étaient, à ses yeux, une manifestation complète ou seulement une manifestation éminente de l'absolu. On ne pouvait guère mieux déterminer si la réalisation de l'idée consistait, à son sens, dans la nature même du Christ ou dans la doctrine que l'Église a établie sur ce point, et par conséquent si la réalisation de l'idée, pour lui, était un fait divin ou humain, positif et historique ou intérieur et spirituel, une histoire ou une croyance. Toutefois, si les assertions éparses dans les œuvres de Hegel étaient équivoques, la tendance de ses spéculations ne l'était pas, et c'est à l'esprit général du système ou à ce qu'il prit pour tel que Strauss s'attacha. Il avait d'abord ordonné son sujet d'après la formule consacrée. L'histoire évangélique lui offrait, comme point de départ, l'affirmation première, la foi immédiate et naïve ; les héré-

sies anciennes et la critique moderne jouaient le rôle de cette négation qui suit toute affirmation; enfin la théologie hégélienne représentait la croyance primitive sortie de l'épreuve, la critique revenue à la foi, la conciliation triomphante des contraires. On peut encore distinguer ce plan dans l'ouvrage de Strauss. En effet, si la partie critique a fini par y prendre à peu près toute la place, l'auteur a cependant suivi une méthode qui consiste à partir du récit évangélique comme de l'expression spontanée de la croyance et à poursuivre ensuite cette croyance à travers les négations de la science. D'un autre côté, il a placé à la fin de ses volumes des considérations générales dans lesquelles il s'attache à restaurer ce qu'il a renversé, et, après avoir montré comment la science s'écarte de la foi, à montrer qu'elles ont un fonds commun et doivent arriver à se concilier. Ici interviennent les catégories hégéliennes: le Christ a disparu comme personne et comme fait, il demeure comme idée. L'Église a vu en lui l'union de Dieu et de l'homme, et l'Église ne s'est point trompée; seulement cette union ne s'est pas consommée dans un individu, elle se réalise dans l'humanité. Le Christ est un des hommes dans lesquels l'absolu s'est manifesté de la manière la plus sensible: à cet égard, il reste unique dans l'histoire; mais cela ne veut pas dire que sa doctrine puisse échapper aux modifications que l'esprit humain,

en se développant, ne saurait manquer d'y apporter.

Telle était la conclusion philosophique du livre, et tandis que le gros du public s'arrêtait aux procédés critiques de l'auteur, les gens sérieux comprirent que la véritable question, la question menaçante et décisive, était posée dans le dernier chapitre. On se demanda avec anxiété si ces doctrines étaient véritablement la conséquence légitime de l'enseignement de Hegel. L'école fut mise en demeure de se prononcer, mais elle se divisa sur la réponse à donner. C'est de cette époque que date la classification qui y distinguait une droite, une gauche, un centre, des extrêmes. On devine où siégeait pour le moment l'auteur de la *Vie de Jésus*. Cependant il lui advint bientôt ce que nous avons vu quelquefois arriver dans nos assemblées délibérantes ; la gauche se vit débordée par la révolution à laquelle elle avait travaillé, et le radical de la veille devint le modéré du lendemain.

Le monde philosophique, en effet, n'était pas au bout de ses surprises. Deux ans après l'ouvrage dont je viens de parler, parut un livre qui détourna un moment l'attention de celui de Strauss. L'esprit, l'intention en étaient fort différents ; mais l'application des principes hégéliens au christianisme y était plus directe, et le résultat en paraissait plus radical encore. L'auteur, Richard Rothe, aujourd'hui professeur à Heidelberg,

a une physionomie scientifique assez originale. Issu à la fois du piétisme et de la philosophie spéculative, doué d'une puissance dialectique incontestable et d'une forte imagination, partagé entre le goût d'une science sévère et celui des fantaisies à la Jacob Bœhme, il a transformé la théologie en théosophie. Il est juste d'ajouter que son livre de 1837 ne portait pas encore ce caractère. C'était le premier volume d'une histoire des *Origines de l'Église chrétienne*. L'auteur, adoptant avec une espèce d'empressement les théories et les traditions ecclésiastiques du catholicisme, proclamait très-haut qu'il n'y a d'Église dans le sens propre du mot que là où il y a organisation et unité visible. Il s'efforçait, en outre, de prouver que les apôtres l'avaient bien entendu ainsi et avaient eux-mêmes, vers l'an 70 de notre ère, donné à la communauté chrétienne la constitution épiscopale que le temps et les besoins ont développée depuis. Toute cette déduction historique était très-savante, très-subtile, trop subtile peut-être pour porter dans les esprits une conviction entière. Là d'ailleurs n'était pas l'intérêt du livre ; il se concentrait dans une introduction qui transportait la question du terrain de l'histoire sur celui de la philosophie. Ici l'auteur reprenait d'avance tout ce qu'il allait accorder dans le reste du volume, et, soumettant la notion même de l'Église à une analyse pénétrante, il arrivait à la dissoudre com-

plétement. — Oui, disait-il, il n'y a d'Église que celle qui a une constitution, celle qui embrasse la chrétienté dans l'organisme compliqué de ses formes, celle qui traduit aux yeux, par la hiérarchie de ses évêques soumis à un pasteur suprême, l'union mystique des fidèles et l'unité essentielle du corps du Christ; mais, en même temps, l'Église ainsi comprise, ainsi constituée, renferme un germe de mort : elle exprime une idée contradictoire, et ce principe de contradiction doit tôt ou tard se montrer, briser l'Église et manifester le triomphe de l'Évangile par la ruine même de la société religieuse.

On chercherait longtemps dans le vaste champ de la littérature philosophique allemande avant de trouver un morceau d'une discussion aussi lucide, d'une dialectique aussi pressante que l'introduction du livre de Rothe. Une fois d'accord avec l'auteur sur les données premières, il était difficile d'éluder les conséquences auxquelles il entraînait le lecteur. Or ces données, il ne s'en cachait pas, lui étaient fournies par Hegel. Le premier anneau dans la chaîne de sa démonstration était formé par la notion hégélienne de l'État. Rothe n'a fait que développer cette notion et la pousser à ses conséquences.

Hegel repousse expressément la notion moderne qui voit dans l'État une institution destinée à protéger les personnes et les propriétés et comme un mal nécessaire

qu'il faut soigneusement resserrer dans les limites les plus étroites. L'État, pour Hegel, est un produit de la raison; c'est le monde moral réalisé et organisé. Rothe s'est emparé de cette définition, il en a rapproché sa propre définition de la religion, et voici les résultats auxquels il est arrivé. La religion aspire à se soumettre l'homme tout entier, elle tend de sa nature à pénétrer toute la vie intérieure et extérieure du croyant : elle n'est véritable, elle n'est religieuse qu'à la condition tout au moins de poursuivre ce but. Ces prétentions de la religion sont nécessairement aussi celles de l'Église, qui n'est autre chose que la religion organisée. Seulement, nous venons de le voir, l'État, en vertu de son idée même, affiche des prétentions semblables. Il est l'humanité personnifiée; il représente et satisfait l'ensemble de nos besoins spirituels, et par conséquent il est essentiellement religieux; il l'est autant et plus que l'Église. Voilà donc l'Église et l'État en conflit, et cela en vertu de la nature propre de chacun. Que faut-il en conclure? Que l'Église, qui est l'organisation de la religion, n'a pas son but en elle-même, mais dans l'État, qu'elle porte en soi le principe d'une dissolution, qu'elle ne peut se réaliser sans se détruire. L'Église, en effet, est la forme du principe religieux en tant que celui-ci lutte encore avec le monde, et par conséquent se trouve encore dans une condition d'imperfection; mais quand

la religion remplit le cœur d'un homme, elle n'est plus en lui une sphère particulière de sa vie, elle est le mobile de toutes ses actions et en quelque sorte sa vie tout entière : de même aussi, quand le monde sera converti à l'Évangile, la religion n'y existera plus comme une puissance distincte du monde et engagée dans une lutte avec lui, et dès lors l'Église, n'ayant plus de raison d'être comme Église, s'absorbera tout naturellement dans l'État. Rothe présente à l'appui de cette thèse le tableau des vicissitudes de l'Église. En quelques coups d'un vigoureux pinceau, il nous la fait voir formant à l'origine une société puissante et régulière, portant dans son triomphe les germes de son déclin, frappée au cœur par la Réforme du XVI^e^ siècle, se divisant, s'affaiblissant, s'anéantissant toujours davantage, tandis que l'État au contraire prend mieux conscience de ses droits et étend ses attributions. Rien n'égale le calme avec lequel l'auteur déroule ces faits, la sereine confiance avec laquelle il conclut à l'anéantissement final de la société des croyants.

Sommes-nous arrivés avec Rothe au terme des négations que la philosophie de Hegel portait dans ses flancs, et que l'inexorable logique a successivement tirées au jour? Nullement. Il n'y a plus d'immortalité, plus de Dieu fait homme, plus de société religieuse ; mais la religion subsiste encore, et la religion doit tom-

ber à son tour. Richter, Strauss et Rothe l'ont respectée tout en la dépouillant, ils ont même cru la servir; Feuerbach va se charger d'en démontrer la vanité. Il n'a pour cela qu'à remonter à la définition hégélienne. Qu'est-ce que la religion, selon Hegel? La religion est un produit et une forme de l'idée; c'est l'idée qui se contemple elle-même, mais qui n'a pas encore pleine conscience de soi, parce que la forme sous laquelle elle se produit ne lui est pas encore adéquate; elle ne sera vraiment et pleinement elle-même que lorsqu'elle aura cessé d'être ce qu'elle est pour devenir pensée spéculative. Or cette idée dont la religion est une forme, cet esprit dont la religion constitue une phase, ce sujet, comme l'appelle Hegel, cet être qui finit par se prendre pour la seule réalité et reconnaître la conscience de soi pour sa propre réalité, cet être, en définitive, c'est l'homme,— l'homme abstrait, l'homme général, mais l'homme. Traduisons maintenant ce langage métaphysique en langage vulgaire, voici à quoi nous arriverons : la religion est une création et une illusion de l'esprit humain; l'homme adore un Dieu qu'il a fait lui-même et qu'il a fait à son image; la nature divine n'est autre chose que la nature humaine idéalisée, affranchie de toute limite, et considérée en même temps comme un être réel et personnel. En un mot, et pour me servir d'une expression de Feuer-

bach qui est devenue le résumé de sa doctrine et le drapeau de son parti, la théologie n'est au fond que de l'anthropologie. La religion ignore encore ce qu'elle est, mais elle ne peut tarder à l'apprendre. Cette découverte sera la grande crise de l'histoire du monde. L'illusion une fois dissipée, la morale redeviendra indépendante et prendra une nouvelle force. Au lieu d'aimer Dieu, les hommes s'aimeront les uns les autres. Nous n'aurons plus les sacrements, mais nous retrouverons l'Eucharistie dans nos repas et le baptême dans l'usage salutaire des bains froids! Qu'on ne croie pas que j'exagère; je résume fidèlement les idées que Feuerbach exposait en 1841, dans son livre sur *l'Essence du Christianisme*. Ce livre, un moment célèbre, est surtout remarquable par la rigueur avec laquelle il part des prémisses posées par la philosophie moderne. L'auteur n'est pas précisément hégélien, mais il procède de Hegel; l'ouvrage évite comme à dessein d'indiquer sa filiation, mais il est plein des formules que nous connaissons: c'est, pour ainsi parler, Hegel retourné contre lui-même.

Malsain, échauffé, déclamatoire, l'ouvrage de Feuerbach a développé la philosophie spéculative, mais en la corrompant. Il l'a jetée hors de ses voies en lui faisant abandonner l'absolu pour le fini, les préoccupations scientifiques pour les intérêts, l'idéalisme

pour le naturalisme. Le livre ne pouvait manquer d'être dépassé à son tour. Après le culte du génie, on eut le culte de la chair. Après la loi d'amour, que proclamait encore Feuerbach, on eut la loi sacrée de l'égoïsme promulguée par Gaspard Schmidt, plus connu sous le pseudonyme de Stirner. La révolution et le socialisme firent invasion dans la doctrine. Les événements de 1848 en Allemagne eurent ceci de particulier, qu'ils furent comme les saturnales de la philosophie. Arrivés ici, nous ne sommes plus en présence d'une évolution, mais d'une décomposition, d'une fermentation putride. Le plus puissant mouvement de la pensée spéculative a abouti au scandale, à la folie, au néant.

Nous venons de voir l'hégélianisme entrer en conflit avec les instincts libéraux et avec les besoins religieux. Pour rendre complétement compte du travail par l'action duquel il a été insensiblement miné, il faudrait encore signaler les progrès des sciences naturelles, les magnifiques résultats obtenus par la méthode expérimentale, ces grandes découvertes qui, en établissant la sûreté du procédé d'observation, semblent établir par contre-coup l'insuffisance des démonstrations *à priori*. On ne peut se le dissimuler, la philosophie positive, celle qui se borne à observer, à grouper et à réduire en système, tend à envahir la place jadis occupée par la

métaphysique, c'est-à-dire par la science qui part de l'idée pour expliquer le monde. Eh bien, l'hégélianisme, par sa perfection même, par la variété des applications qu'il avait tentées, par l'audace avec laquelle il avait entrepris d'expliquer l'univers, l'hégélianisme a contribué à ruiner la confiance des hommes dans la pensée pure. Il a fait faillite, et c'est le positivisme qui a pris la suite de ses affaires.

VI

Une philosophie n'est jamais renversée par des arguments; on ne la réfute pas, elle se réfute elle-même. Une philosophie est une hypothèse, et une hypothèse qui s'use contre la réalité. Elle ne se superpose jamais exactement aux faits, et il faut bien que le désaccord finisse par se trahir. Tôt ou tard les hommes s'aperçoivent que la solution proposée ne résout point toutes les questions, ne satisfait pas à tous les besoins : on la délaisse alors, quitte à recourir à une autre explication. Est-ce à dire qu'il ne reste rien de la première? Loin de là. Il serait plus juste de la comparer à la semence dont parle l'Évangile, et qui ne fructifie qu'à la condition de mourir. Comme la cloche qu'a chantée Schiller, elle ne vient au jour si sa forme ne tombe en mor-

ceaux. Je l'ai déjà dit, toute philosophie digne de ce nom se compose de deux parties, l'une transitoire, l'autre éternelle; en vivant elle se développe, et en se développant elle se transforme, c'est-à-dire qu'elle abandonne d'elle-même ses éléments inférieurs pour en dégager un petit nombre de vérités dont s'accroît le grand patrimoine de l'humanité. Cette transformation, c'est sa mort; c'est aussi sa résurrection. Seulement, tandis que son esprit est absorbé par l'esprit universel, ce qui reste d'elle sur la terre n'est qu'un squelette desséché et grimaçant. Tout cela est arrivé à l'hégélianisme. Comme doctrine, il a fait son temps; comme système, il n'existe plus qu'à l'état de formule stérile, de ritournelle dialectique. C'est le gobelet du prestidigitateur sous lequel on retrouve ce qu'on y a caché, et rien de plus. La réalité lui a été sévère. Il a été mis à l'épreuve, et il n'a pas résisté. De quelles promesses il avait séduit l'âme humaine, et qu'il les a mal tenues! Oui, il y plus de choses dans le ciel et sur la terre que la philosophie ne saurait en expliquer, fût-ce la philosophie de l'absolu. Les questions restent debout devant nous, toujours aussi obscures et aussi menaçantes, et nous, pour les résoudre, nous avons l'espérance de moins et de découragement de plus. Hegel nous apportait l'infini dans une formule, mais l'infini qui se formule n'est pas l'infini. Il n'y a qu'un infini, celui de nos désirs et de nos aspirations, celui de

nos besoins et de nos efforts, l'infini de la vérité, de la liberté, de la perfection. Ah! nous satisfaire, ce serait nous limiter. Il est heureux que vous ne le puissiez pas.

Mais si l'hégélianisme s'est usé dans les esprits par un effet du mouvement continuel des choses et de son propre développement, il n'en est pas moins vrai qu'il a laissé au monde plusieurs idées dont on risque d'oublier l'origine, précisément parce qu'elles ont passé dans la substance de l'esprit moderne. Essayons de les découvrir en nous plaçant de nouveau en présence du système, non plus pour en étudier le mécanisme, mais au contraire pour chercher sous l'enveloppe scolastique la pensée vivante et éternelle.

Il y a, je ne veux pas le nier, quelque chose d'étrangement paradoxal dans la conception d'une idée qui est à la fois l'idée et le sujet pensant, d'un monde qui ressemble à un syllogisme, d'une réalité qui, au rebours des notions les mieux accréditées, est le reflet, l'image, le produit de l'idéal. On croit d'abord en lisant de pareilles choses, être le jouet d'une mystification. On se demande si l'on a bien compris. La langue de l'auteur assurément n'est pas la nôtre; il doit y avoir quelque secret là-dessous, quelque sens caché. En effet, il y a un sens caché. Hegel a parlé à sa manière, en symboles, en formules; il a été obscur comme les prophètes, mais comme eux il a eu le regard qui va au fond des choses.

Il est de la race de Spinoza, de ces hommes étranges qui tiennent pour réalité ce que nous appelons des apparences, pour apparence ce que nous regardons comme les seules réalités, et qui s'élèvent sans effort et se meuvent sans embarras dans une sphère où les autres hommes ne trouvent pas assez d'air pour respirer. Il a hardiment soulevé le voile du monde sensible. Il a reconnu que si l'univers est intelligible, c'est qu'il est intelligent; que si l'univers dit quelque chose à l'homme, c'est qu'il a quelque chose de commun avec l'homme; en un mot, que la vraie réalité, la première, ce n'est pas la matière, mais l'esprit. La chose n'est que le corps de l'idée, le phénomène n'est que l'expression de la loi. Hegel a devancé la science contemporaine, qui commence à se demander si la matière ne serait pas tout simplement une force ou un mouvement. Tel est, à le bien prendre, le sens du mémorable axiome qui proclame que tout ce qui est réel est par là même rationnel; mais par cet axiome, le philosophe a en même temps donné aux existences une valeur qu'elles n'avaient pas avant lui, et c'est là ce qu'il faut signaler tout d'abord lorsqu'il s'agit de déterminer les éléments permanents de sa pensée. Il nous a enseigné le respect et l'intelligence des faits. Nous avons appris de lui à reconnaître l'autorité de la réalité. Nous savons aujourd'hui y démêler une idée supérieure, et, alors même que nous

n'apercevons pas cette idée, nous avons l'assurance qu'elle finira par se manifester. Nouveauté immense! ce qui est a pour nous le droit d'être. Le mot de hasard n'a plus de sens à nos yeux. Nous croyons à la raison universelle et souveraine. Nous y croyons pour l'histoire comme pour la nature. Nous estimons qu'avec des instruments plus délicats, une observation plus persévérante, un esprit plus souple, nous parviendrons à découvrir les forces qui régissent l'humanité. De là une méthode d'étude et des procédés de critique tout nouveaux. Au lieu de soumettre les faits aux caprices d'une réflexion personnelle, de les ramener à des catégories arbitrairement fixées, nous nous jetons au cœur des réalités que nous voulons connaître. Nous sortons de nous-mêmes pour mieux éprouver la puissance de l'objet; nous nous identifions avec les choses, écoutant leur voix, cherchant à prendre sur le fait le mystère de leur existence. Nous ne transformons plus le monde à notre image en le ramenant à notre mesure; au contraire, nous nous laissons modifier et façonner par lui. Nous nous livrons à l'évolution des lois immanentes de l'univers, afin de les suivre et de les saisir. Nous les saisissons alors, parce que nous sommes saisis, emportés, portés par leur courant. Aux yeux du savant moderne, tout est vrai, tout est bien à sa place. La place de chaque chose constitue sa vérité. Ainsi, nous com-

prenons tout parce que nous admettons tout. Nous nous préoccupons moins de ce qui doit être que de ce qui est. La morale, qui est l'abstrait et l'absolu, trouve mal son compte à une indulgence qui est peut-être inséparable de la curiosité. Les caractères s'affaissent pendant que les esprits s'étendent et s'assouplissent. Mais aussi quelle merveilleuse entente de l'histoire! Que le passé revit bien sous nos yeux! La filiation des peuples, la marche des civilisations, le caractère des temps, le génie des langues, le sens des mythologies, l'inspiration des poésies nationales, l'essence des religions, autant de révélations dues à la science moderne. Et comme est notre science, ainsi est notre esthétique. On peut lui reprocher le manque de principes dans l'ancienne acception du mot, mais non pas assurément le manque d'intelligence et de sympathie. Elle aime mieux contempler que juger, étudier qu'apprécier, ou, si elle apprécie, c'est en laissant parler et se dérouler le sens intime d'une œuvre. Elle rend à chaque chose son lieu, à chaque lieu sa chose. Elle a renoncé au stérile procédé qui consiste à opposer une forme du beau à une autre, à préférer, à exclure. Elle n'a ni préjugé ni parti pris. Elle croit tout, elle aime tout, elle supporte tout. Elle a une place, dans le panthéon de la beauté, pour l'art païen et l'art chrétien, pour le Parthénon et la cathédrale, pour la sérénité du Grec et pour l'ascé-

sme du moine, pour la force et pour la grâce, pour l'expression claire et pour le symbole mystérieux, pour le goût et pour la puissance, pour Shakspeare et pour Racine, pour tout ce qui palpite, tout ce qui vit, tout ce qui est. Elle est vaste comme le monde, tolérante comme la nature.

Il est un autre principe qui s'est emparé avec force de l'esprit moderne et qui peut être ramené à Hegel. Je veux parler du principe en vertu duquel une assertion n'est pas plus vraie que l'assertion opposée et aboutit toujours à une contradiction pour s'élever ensuite à une conciliation supérieure. Benjamin Constant exprimait cette loi à sa manière en disant qu'une vérité n'est point complète à moins qu'on n'y ait fait entrer son contraire. La loi de la contradiction, tel est, dans le système que nous avons étudié, le fond de cette dialectique qui est elle-même l'essence des choses. Qu'est-ce à dire? Que le fait n'est pas isolé, borné, mais indéfini ; que la chose ne se termine pas en elle-même, mais tient à un ensemble ; que tout dans l'univers se touche et s'enchaîne, se limite et se prolonge; cela veut dire en même temps que tout est relatif, ayant son commencement et sa fin, son sens et son but ailleurs qu'en soi; cela veut dire que les jugements absolus sont faux parce qu'ils isolent ce qui n'est pas isolé, parce qu'ils fixent ce qui est mobile, parce qu'ils font abstraction

du temps, du lieu, du but, de la relation générale et de l'ordre universel.

Eh bien, ne nous y méprenons pas, cette découverte du caractère relatif des vérités est le fait capital de l'histoire de la pensée contemporaine. Il n'est pas d'idée dont la portée soit plus étendue, l'action plus irrésistible, les conséquences plus radicales. Veut-on savoir en quoi la société actuelle diffère surtout des temps qui l'ont précédée et ce qui a creusé entre le moyen âge et nous cet abîme où tant de débris achèvent chaque jour de rouler? Demandez-le à cette conception nouvelle qui ne reconnaît plus que des différences là où nos ancêtres voyaient des contradictions. L'édifice du monde ancien reposait sur la foi à l'absolu. Religion, politique, morale, littérature, tout portait l'empreinte de cette notion. Il n'y avait alors ni doute dans les âmes ni hésitation dans les actes; chacun savait à quoi s'en tenir. On ne connaissait que deux causes dans le monde, celle de Dieu et celle du démon; deux camps parmi les hommes, les bons et les méchants; deux places dans l'éternité, la droite et la gauche du juge. L'erreur était toute ici, la vérité était toute là. Aujourd'hui, rien n'est plus pour nous vérité ni erreur, il faut inventer d'autres mots. Nous ne voyons plus partout que degrés et nuances. Nous admettons jusqu'à l'identité des contraires. Nous ne connaissons plus la religion, mais des re-

ligions; la morale, mais des mœurs; les principes, mais des faits. Nous expliquons tout, et, comme on l'a dit, l'esprit finit par approuver tout ce qu'il explique. La vertu moderne se résume dans la tolérance, c'est-à-dire dans une disposition qui eût paru à nos ancêtres le comble de la faiblesse ou de la trahison. Ah! pour moi, je l'avoue, je ne puis considérer la révolution dont je parle, et ce monde ancien qu'un mot a fait crouler, tant d'esprits désorientés, tant de croyances déracinées, tant d'obscurité et de deuil dans les cœurs, la fin de tant de choses fortes et grandes, je ne puis penser à tout cela sans me rappeler cette voix qui retentit jadis sur les mers et annonça aux hommes éperdus que le grand Pan était mort. « Auquel cri, raconte Pantagruel, tous furent épouvantés. Et n'étoit encore achevé le dernier mot, quand furent entendus grands soupirs, grandes lamentations et effrois en terre, non d'une personne seule, mais de plusieurs. » Oui, la voix a de nouveau résonné à travers les espaces pour nous annoncer la fin d'un autre âge, le dernier soupir d'un autre dieu : l'absolu est mort dans les âmes, et qui le ressuscitera?

Mais Hegel n'en est pas resté là; il ne s'est pas contenté d'établir la loi de la contradiction; la contradiction dont il parle est le principe d'un mouvement, et ce mouvement n'est pas seulement l'évolution des choses, il en est le fond. C'est dire que rien n'existe, ou que

l'existence est un simple devenir. La chose, le fait, n'ont qu'une réalité fugitive, une réalité qui consiste dans leur disparition aussi bien que dans leur apparition, une réalité qui se produit pour être niée aussitôt qu'affirmée. Tout n'est que relatif, disions-nous tout à l'heure ; il faut ajouter maintenant : tout n'est que relation. Vérité importune pour l'homme qui, dans le fatal courant où il est plongé, voudrait trouver un point fixe, s'arrêter un instant, se faire illusion sur la vanité des choses ! Vérité féconde pour la science qui lui doit une intelligence nouvelle de la réalité, une intuition infiniment plus pénétrante du jeu des forces qui composent le monde. C'est ce principe qui a fait de l'histoire une science et de toutes les sciences une histoire. C'est en vertu de ce principe qu'il n'y a plus de philosophie, mais des philosophies qui se succèdent, qui se complètent en se succédant, et dont chacune représente, avec un élément du vrai, une phase du développement de la pensée universelle. Ainsi la science s'organise elle-même et porte en soi sa critique. La classification rationnelle des systèmes est leur succession, et le seul jugement équitable et utile qu'on puisse passer sur eux est celui qu'ils passent sur eux-mêmes en se transformant. Le vrai n'est plus vrai en soi. Ce n'est plus une quantité fixe qu'il s'agit de dégager, un objet rond ou carré qu'on puisse tenir dans la main. Le vrai, le beau, le juste même se font perpé-

tuellement; ils sont à jamais en train de se constituer, parce qu'ils ne sont autre chose que l'esprit humain, qui, en se déployant, se retrouve et se reconnaît.

L'hégélianisme a pu sans doute, dans l'enivrement qui accompagne les grandes conquêtes de la pensée, s'imaginer qu'il était le dernier mot de la science; mais il a été soumis comme tout le reste aux lois générales qu'il a le mérite d'avoir reconnues. S'il reste un grand fait, s'il convient de le considérer comme l'un des efforts les plus extraordinaires de l'esprit de l'homme, il n'en portait pas moins en soi ce germe de contradiction qui se développe au sein de tout ce qui est pour le transformer en le détruisant. Il a été entraîné, lui aussi, dans le vaste courant dont il a réussi à mesurer la force et à déterminer la direction. Les pensées élevées ou profondes que nous lui devons, c'est en périssant comme système qu'il les a dégagées et nous les a livrées. De toute sa laborieuse construction du monde, que reste-t-il? Deux ou trois idées que l'humanité s'est appropriées. Eh quoi! n'est-ce pas assez pour la gloire d'un philosophe, pour celle du pays et du siècle qui l'ont vu naître!

Février 1861.

XII

LE SAINT-SIMONISME ET LA SOCIÉTÉ [1].

M. Guéroult est un journaliste éminent. Il a les qualités essentielles du journaliste, la prestesse, la clarté, la prompte répartie. Sa plume réunit une certaine verve à une certaine élégance. La pensée et le style, chez lui, ont quelquefois plus d'allure que de force; ils manquent un peu de corps, mais ils n'en atteignent que mieux à la facilité brillante, à la persuasive abondance. Il n'est personne qui entende nommer M. Guéroult ou *l'Opinion nationale*, sans se rappeler aussitôt un grand nombre d'articles parfaitement réussis et, comme on dit, enlevés.

M. Guéroult a un autre avantage: *l'Opinion nationale*

[1] *Etudes de politique et de philosophie religieuse*, par Adolphe Guéroult. 1863.

n'est pas une simple entreprise industrielle, ce n'est pas une boutique; c'est un journal qui a des idées, j'allais dire un idéal. Le rédacteur en chef a pleinement conscience des tendances dont il s'est fait l'organe; il est animé d'une conviction; le but qu'il poursuit peut disparaître parfois aux yeux du lecteur, sous la poussière des controverses du jour; mais je suis persuadé que l'écrivain reste fidèle à un dessein général, et que l'homme politique en lui est constamment subordonné au philosophe.

Les lecteurs pressés qui n'achètent *l'Opinion* sur le boulevard que pour y lire les nouvelles d'Italie, ou y trouver de hardies attaques contre le pouvoir temporel, ces lecteurs ne comprendront pas ce que la philosophie a de commun avec le journal de M. Guéroult. J'imagine qu'ils ont dû être passablement surpris en entendant parler d'un volume dans lequel le rédacteur de cette feuille parle à la fois de religion et de politique. Leur étonnement croîtra encore lorsqu'ils liront la préface de ce volume. Ils y verront que « toute politique, aujourd'hui, pour être viable, a besoin d'être doublée d'une philosophie. » Ils y liront que la presse militante n'a plus « qu'un parti à prendre : abandonner les questions de personnes pour les questions de principes, s'établir fortement sur le terrain des idées, mettre à découvert la racine des convictions adverses, donner de nouveau

la raison de ses propres croyances et chercher dans la région des dogmes religieux la source des opinions politiques. » Mais voici qui est plus explicite encore : « Qu'il s'agisse de la grâce et du libre arbitre, écrit M. Guéroult, ou bien de l'autorité et de la liberté, ou bien encore de la centralisation et de la décentralisation, ou enfin de l'intervention économique de l'État ou de la libre concurrence : au fond, c'est toujours la même question qui s'agite, sous forme religieuse ou politique, administrative ou économique. Seulement, la religion, qui embrasse à la fois la vie présente et la vie éternelle de l'homme et de l'humanité, étant la plus haute synthèse de toutes les solutions relatives à la destinée humaine, il en résulte que les hommes qui s'appuient, dans leurs spéculations, sur des convictions religieuses fortement liées, sont, après tout, les seuls qui sachent ce qu'ils disent, ce qu'ils veulent et ce qu'ils font. »

M. Guéroult, dans ces lignes, nous a livré sa pensée intime. J'en suis fâché pour ceux qui ne s'en doutaient point jusqu'ici, mais le rédacteur en chef de *l'Opinion* est un théologien. Il appartient à une Église, il a ses croyances, croyances déjà anciennes, très-arrêtées, qui président à toutes ses pensées sur la politique, le droit et la civilisation.

Les premières impressions de M. Guéroult ont été des impressions religieuses. Nous n'avons pas le droit

d'entrer dans l'histoire de sa vie plus avant qu'il ne nous permet de le faire, mais nous possédons ici, par bonheur, ses propres confidences. Écrivant, en 1832, un fort éloquent morceau sur la musique d'église, et s'adressant à ceux qui n'en comprennent point les austères beautés : « Il faut, disait-il, qu'ils sachent que celui qui leur parle, et qui aujourd'hui est bien loin de la foi chrétienne, a été pendant cinq ans catholique fervent, qu'il s'est nourri de l'Évangile, de l'*Imitation*; qu'élevé dans un séminaire, il y a entendu des chœurs de deux cents jeunes gens faire résonner sous une voûte retentissante l'*In exitu Israel* et le *Magnificat;* que tout ce qu'il y a de poésie dans le culte chrétien, l'encens, les chasubles brodées d'or, les longues processions avec les fleurs, le chant, le chant surtout aux fêtes solennelles, grave ou lugubre, tendre ou triomphant, l'a vivement exalté; qu'il a respiré cet air, vécu de cette vie, et que, par conséquent, il a dû pénétrer plus avant dans le sens et l'intelligence de la musique chrétienne que beaucoup de jeunes gens qui, nourris des traditions de collége, et ne voyant dans la messe qu'une corvée hebdomadaire, ne se seraient jamais avisés d'aller chercher de l'art et de la poésie dans les cris inhumains d'un chantre à la bouche de travers. »

On voit qu'il y avait, dans M. Guéroult, l'étoffe d'un croyant, voire d'un mystique. Cela est si vrai qu'à

l'époque où il écrivait les lignes qu'on vient de lire, il n'avait abandonné sa première foi que pour en recevoir une autre. Il nous apprend lui-même qu'il avait dès lors embrassé les doctrines de Saint-Simon, et il ajoute que, depuis 1830, les principes de cette école lui ont servi de boussole, sans qu'aucun événement les lui ait fait trouver en défaut. Or, on n'a pas oublié, bien que l'histoire commence à en vieillir, que le saint-simonisme s'annonçait comme une religion, que son auteur passait pour un messie, et que l'école avait pris toutes les allures d'une Église. Le saint-simonisme a été une foi, et c'est pour cela, sans doute, qu'il a survécu, et qu'on le voit aujourd'hui encore s'affirmer avec tous les caractères de la croyance. Nous avons vu passer une foule de doctrines sociales et humanitaires; lui seul, après trente ans, après une longue éclipse, après bien des mésaventures, et même quelques ridicules, semble n'avoir ni perdu un de ses anciens adhérents, ni abandonné une de ses prétentions. La plupart des noms qui l'ont illustré jadis sont de nouveau devant le public. On les retrouve dans les arts, dans la science, dans les affaires, dans l'industrie, dans le gouvernement, dans le journalisme. Il n'a point baissé pavillon. Il n'a rien sacrifié de ses doctrines. Il est toujours enthousiaste, toujours prophétique: il constitue toujours une religion.

Il est extrêmement curieux de voir comment les questions qui jadis formaient le thème de la prédication saint-simonienne reviennent toutes et sans prémédifation sous la plume de M. Guéroult. De ces articles écrits au jour le jour, selon les besoins de la polémique quotidienne, il en est bien peu qui ne touchent directement à quelque point de la *doctrine*. Tantôt c'est l'industrie, mais l'industrie conçue comme un culte; le palais de l'Exposition devient une ébauche du temple de l'avenir, et les arts utiles vont chercher, dans le sentiment religieux, la lumière et la chaleur d'une inspiration désintéressée. Ailleurs, c'est la transformation du droit d'héritage qui est annoncée ou insinuée. Ici l'auteur prêche l'émancipation de la femme par le travail, là les bienfaits de l'association. M. Guéroult ne se lasse pas de revenir sur le principe qui a si honorablement distingué les disciples de Saint-Simon, l'amélioration morale, intellectuelle et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. Ajoutons qu'il est dirigé dans toutes ses pensées, dans tous ses travaux, par une conviction, conviction très-répandue aujourd'hui, mais dont les progrès ne sont pas étrangers aux prédications de la rue Taitbout, je veux dire la foi à la perfectibilité de la société.

Je suis tenté de m'arrêter à ce dernier mot. La perfectibilité est une idée moderne, l'une de celles qui

marquent le mieux la distance entre le monde ancien et le monde nouveau. Elle porte en elle-même son évidence propre, si bien qu'elle n'a plus pour adversaires que quelques sophistes ou quelques misanthropes. Elle a passé dans le droit commun de l'intelligence. Il ne faudrait pourtant pas, comme M. Guéroult semble le faire quelquefois, confondre la perfectibilité avec la possibilité de la perfection. Cette confusion n'est pas simple affaire de mots; pour qui sait comprendre la portée des questions, elle marque le point de séparation entre deux systèmes, le libéralisme et le socialisme. Le socialisme, ramené à son principe, n'est pas autre chose, en effet, que la croyance à la perfection possible de la société, et l'effort pour réaliser cet état. La perfection, d'après ce système, est la condition normale des hommes; ils n'en sont frustrés que par une erreur sur les moyens de l'atteindre; donnez-leur des institutions nouvelles, modifiez les lois économiques, commandez la fraternité, abolissez le capital, que sais-je enfin? refaites la société sur tel ou tel patron approuvé, et vous aurez tout d'un coup atteint la félicité universelle. Il n'y aura plus de guerre, plus d'ignorance, plus de vice, plus de misère. La perfection est un paradis terrestre dont la clef s'est égarée; il ne s'agit que de la retrouver et d'entrer : une fois dedans, nous n'aurons plus qu'à jouir de notre innocence et de notre bonheur.

On le voit, il y a loin de ces rêves à la simple perfectibilité. J'avoue bien que la perfectibilité est une espèce de contradiction; il y a contradiction dans l'idée d'un mouvement qui nous rapproche du but, puisqu'il est un progrès, et qui cependant ne nous en rapproche pas, puisque nous ne saurions jamais y atteindre. Mais cette contradiction est le mystère même de la vie humaine. Elle est la condition de notre activité et de notre grandeur. Quoi qu'il en soit, la tâche, au point de vue du simple progrès, n'est pas de refondre la société, mais de la réformer; non de l'asseoir sur de nouvelles bases, mais d'élargir les bases sur lesquelles elle repose déjà; non d'extirper le mal, mais de le réduire toujours davantage. Et pour ne citer qu'un exemple, M. Guéroult me paraît avoir franchi la limite très-réelle, très-profonde, qui sépare les deux manières de voir, lorsqu'il parle d'une société « qui ne veut plus de la misère. » Ne plus vouloir de la misère, cela est facile à dire; on supprimera, en même temps, je pense, la paresse et le désordre; il ne sera pas hors de propos, non plus, d'abolir la maladie, la vieillesse et les décès. Je suis toujours émerveillé, je l'avoue, quand je vois cet idéalisme naïf qui ne sait pas distinguer entre une idée et un fait, entre la conception du bien et sa réalisation, et, pour en revenir à la distinction dont nous parlions tout à l'heure, entre la perfectibilité et la perfection.

La fidélité de M. Guéroult aux enseignements de son Église ne se manifeste pas seulement par quelques opinions particulières; elle se montre d'une manière plus significative encore dans les idées générales, spécialement dans sa manière de comprendre la religion et la politique.

On se rappelle la distinction que le saint-simonisme établissait entre les époques critiques et les époques organiques, et le rang qu'il s'assignait à lui-même dans les développements de l'humanité. Il voulait reconstruire la société, et, à cet effet, il apportait un nouveau dogme au monde. M. Guéroult a conservé cette foi dans le dogme. Le dogme est, à ses yeux, l'expression suprême de la vérité. Il croit que si le protestantisme n'a pas eu de plus grandes destinées, c'est qu'il n'a doté l'humanité d'aucune doctrine. Il pense que la supériorité du catholicisme tient, au contraire, à la faculté de promulguer de nouveaux décrets. Notre auteur se représente volontiers ainsi tout le progrès des sociétés comme consistant dans la substitution d'un dogme à un autre.

Il ne faut pas songer à le nier : cette manière de voir est conforme à notre génie national; elle en est même le trait le plus caractéristique. Nous sommes portés vers ce qui est extérieur. Nous allons en toutes choses du dehors au dedans. Nous réglementons toutes les

manifestations de l'activité humaine. Nous n'avons point de confiance dans la force plastique de la vie. La vie, nous croyons la tenir dans nos formules, la fixer dans nos paperasses, la produire par nos décrets. Nos institutions ne sont pas l'expression d'un fait moral, elles sont un moule que nous appliquons à la société. Elles ne sortent pas des mœurs, elles sont un produit abstrait de la raison. Aussi, n'avons-nous, ni le goût ni l'intelligence de la liberté; la liberté, en effet, n'a de valeur, elle n'a de sens que pour des hommes qui ont une règle intérieure d'action. Aux libres allures de la spontanéité, nous préférons les formes régulières d'un mouvement mécanique. Le penchant dont je parle se trahit, au reste, dans les croyances aussi bien que dans la vie publique. Nous nous montrons partout également fanatiques de la discipline. Nous ne comprenons la religion que réduite en articles de foi; nous ne comprenons les droits de l'homme que rédigés en constitution. Le révélateur qu'il nous faut est celui qui nous apporte un système sur la divinité; le publiciste le plus populaire est celui qui, chaque soir, nous donne en quelques lignes la solution de tous les problèmes politiques.

Il faudrait en finir une bonne fois avec cette superstition du dogme. Le dogme n'est pas la réalité, c'est l'ombre; ce n'est pas la vérité vivante, c'est la vérité morte.

L'humanité ne vit pas de principes abstraits, mais de grandes pensées, et les grandes pensées viennent de l'âme. Tout ce qu'il y a jamais eu de fécond sur la terre a pris naissance dans les profondeurs mystiques de notre être, dans les intuitions spontanées de notre nature, dans des aspirations vers l'infini, dans une soif du beau et du vrai, dans des sentiments d'amour et de justice. Les grands hommes ne sont pas ceux qui règlent, mais ceux qui inspirent. Ce ne sont pas les législateurs, mais les prophètes. Les paroles qui changent le monde sont des paroles passionnées. Plus tard, elles se refroidissent. La lave se fige. C'est alors que vient la formule. Aux libres manifestations de l'Esprit éternel succèdent les rédactions, les *Credo*, les Chartes. On veut retenir la vie, et en la fixant, on achève de l'étouffer.

Je sais bien qu'il est impossible que la réflexion n'ait pas son heure et qu'elle ne donne pas naissance au dogme; mais, au nom du ciel! n'allons pas prendre l'ombre pour la substance; n'allons pas éteindre le foyer pour nous réchauffer à des cendres refroidies.

Le dogme suit l'inspiration comme la mort suit la vie. Dès qu'une doctrine devient doctrine, nous connaissons à cela seul qu'elle n'est plus ce qu'elle était. Elle a fait son temps; elle va se survivre. Liée et embaumée comme une momie, elle prend place dans nos nécropoles; elle traversera des siècles avant de tomber

tout à fait en poussière ; mais déjà elle n'est plus que l'image de ce qu'elle a été.

Le paganisme a été une vérité; il l'était lorsque, répondant au besoin impérieux que l'homme éprouve de se retrouver en tout, et par conséquent de tout personnifier, il prêtait un corps et une âme à tous les objets, à tous les phénomènes de la nature. L'homme était véritablement alors possédé d'un dieu qu'il adorait sans l'atteindre. Puis la naïveté fit place à l'expérience. Le monde de la foi devint plus étroit. L'imagination s'amusa de ses propres rêves; la réflexion s'en empara et les interpréta. Le polythéisme, dans Homère, est déjà une fable; il est déjà un symbole dans Platon; il est une philosophie dans les Alexandrins; on en arrête les contours; on le réduit en doctrine : il est compris maintenant, mais il est mort.

Il est impossible de rien imaginer de moins dogmatique que le christianisme à son origine. Le Christ n'écrit rien, ne décrète rien, ne fonde rien. Il jette sa parole au vent, comme le semeur la semence, avec la plus sublime confiance dans la vertu des germes spirituels. Il enseigne, mais ses enseignements ne sont ni des articles de code, ni des propositions de catéchisme; c'est le cri de l'âme à Dieu, et le cri de Dieu à l'âme. Il apporte une révélation, et cette révélation nous apprend tout simplement à dire : « Notre père qui êtes aux cieux. » Il a changé les rapports des hommes entre

eux; mais il les hangés en nous exhortant à faire aux autres ce que nous voudrions qui nous fût fait. Il a régénéré la société, il a donné à l'humanité un nouvel idéal, il a présidé à tout un développement historique, il a transformé la civilisation, il a créé un monde; et tout cela par la seule puissance d'une âme descendue en elle-même jusqu'à ces lumineuses profondeurs où elle trouve tout ensemble la pure image de l'homme et la pure image de Dieu.

Le catholicisme est un développement du christianisme évangélique, mais un développement qui est une décadence, et cette décadence est précisément celle que subit toute idée lorsqu'elle passe de la vie à la formule. Il faut avoir bien peu le sentiment des grandes choses pour ne pas sentir à quel point les spéculations des conciles et les distinctions de la scolastique dérogent à la majesté de la religion du Christ. Et cependant cette chute même n'est que relative. La vie de l'esprit ne se retire pas tout d'un coup. La liberté ne recule que pas à pas devant la réglementation, et aussi longtemps que la liberté n'a pas tout à fait disparu, le souffle divin ne cesse pas non plus tout à fait de se faire sentir. Chose étrange et certaine! la Réformation a fait moins de tort à l'Église en lui enlevant le nord de l'Europe qu'en la poussant à tout déterminer, tout préciser et tout rédiger. C'est à Trente que le dogme catholique a atteint sa

perfection, et c'est dans ce triomphe que le catholicisme a achevé de se dénaturer et de se perdre.

Il en est, au reste, du protestantisme comme du catholicisme. Le dogme l'a étouffé. Au commencement, avec Luther, avec le Luther des premières années surtout, celui que l'anabaptisme n'a pas encore intimidé, la Réformation est toute élan joyeux, confiance céleste, délivrance enthousiaste, parole prophétique. Puis viennent les confessions de foi, et après les confessions, la dogmatique, et après la dogmatique, la scolastique, jusqu'à ce que les théologiens du XVII^e^ siècle aient fait de l'orthodoxie protestante un squelette aussi sec, aussi grimaçant que l'a jamais été l'orthodoxie catholique dans les *Sommes* du moyen âge.

Le dogme, enfin, n'est pas moins funeste en politique qu'en religion. Je n'en citerai qu'un exemple. La Révolution française, elle aussi, a eu ses docteurs et ses formules. Elle aussi s'est imaginé qu'on fixait la vérité sur le papier. Elle aussi a cru régénérer la société avec des principes abstraits. Et c'est pour cela que la Révolution a été à la fois si grande et si petite, si féconde et si stérile, et qu'on peut dire, selon qu'on la considère dans ses institutions ou dans ses instincts, qu'elle a passé et qu'elle est encore debout, qu'elle n'a rien laissé et qu'elle est toujours notre inspiration. La Révolution n'a pas encore perdu sa force d'impulsion,

parce qu'elle a été quelque chose de plus qu'une déclaration des droits ou une forme de gouvernement. Ce qui reste d'elle, c'est précisément ce qu'elle n'a pas écrit, ce qu'elle ne pouvait écrire; ce sont ses élans et ses aspirations, c'est son besoin de vérité sociale et de justice.

Le dogme suppose une autorité qui le promulgue et le maintient; au dogme religieux correspond un sacerdoce; au dogme politique un pouvoir social discrétionnaire. Le saint-simonisme l'avait bien entendu ainsi. Ses attaques étaient toujours dirigées contre l'individualité, c'est-à-dire contre la liberté; la société devait être réformée par ordre; les pouvoirs se concentraient dans l'État; l'humanité revenait à la théocratie. Ainsi s'explique la politique de *l'Opinion nationale*. Une grande dictature populaire, la démocratie se réalisant par voie de décrets, l'autorité présidant à toutes les manifestations de la vie nationale, ce programme de M. Guéroult n'est point chez lui affaire de complaisance intéressée, c'est l'expression d'une conviction ancienne, c'est le fait d'une sympathie instinctive. M. Guéroult est un croyant, et l'omnipotence du gouvernement est le dogme cardinal de sa foi.

« Il nous semble évident, écrit-il, que la France est entrée dans une voie d'organisation conforme à ses antécédents et à son génie propre; que tout ce que l'An-

gleterre obtient de l'initiative individuelle, de l'action de quelques familles puissantes, la France l'obtiendra de l'intervention collective des grandes sociétés, de la création d'institutions industrielles, financières, agricoles, coloniales, ayant toutes plus ou moins l'attache gouvernementale, et revêtant de plus en plus le caractère des fonctions de la vie collective... Ceux qui prêchent dans ce pays le *laissez-faire* ne s'aperçoivent pas qu'ils professent une théorie anglaise, excellente pour l'Angleterre, où l'initiative réside dans l'aristocratie et dans les familles, toutes, en un sens plus ou moins aristocratiques, mais qui, transplantée en France, ne peut ni ne doit s'y acclimater, parce qu'elle aurait pour effet de paralyser l'action, là où précisément elle peut et sait le mieux se produire. Il ne manque pas de gens que cette absence d'initiative individuelle désole, qui voudraient que l'individu fît beaucoup et qu'on supprimât le gouvernement... Quant à nous, il ne nous paraît pas si facile de revenir sur une tendance qui a ses racines au plus profond de notre histoire, et qui correspond après tout, assez exactement aux défauts comme aux qualités de notre esprit et de notre caractère. On aura beau dire au gouvernement de ne rien faire; ceux-là même qui lui donnent ce conseil seront les premiers à le mépriser, s'il le suit. Il faut, dans ce pays, conseiller au gouvernement de beaucoup faire, et de bien faire;

car, comme il remplit une fonction dans laquelle il ne peut être suppléé, la France ne se résigne pas à n'être point ou à être mal gouvernée. De là vient peut-être qu'elle est si révolutionnaire; qu'elle ne regarde, au fond, et ne traite comme légitimes que les gouvernements qui la comprennent et la conduisent bien, et tant qu'ils la conduisent bien, et que, nonobstant toute convention contraire, elle renverse en se jouant tous les autres. »

L'auteur connaît mal l'Angleterre : ce qu'il dit du caractère aristocratique de l'initiative chez les Anglais montre assez qu'il n'en parle que par ouï-dire. M. Guéroult, en revanche, connaît la France et son génie national. Personne ne contestera la ressemblance du portrait qu'il en trace. Le seul point sur lequel je diffère de lui, c'est sa conclusion. Il veut que la France se livre au penchant qui l'entraîne; je pense, au contraire, que sa prospérité, si ce n'est son salut, dépend de l'énergie avec laquelle elle saura y résister.

Il n'est pas si facile qu'on pourrait le croire de combattre l'opinion de M. Guéroult. Lorsque, pour la réfuter, on cherche à remonter jusqu'à son dernier principe, on arrive, comme dans tous les débats de ce genre à reconnaître que le désaccord des vues provient d'une divergence dans la conception générale des choses, dans l'idée qu'on se fait de part et d'autre de la vie et de l'humanité. Or, il en est de cette différence comme de

celle des goûts : arrivé là, il semble qu'on ne puisse aller plus loin, qu'il n'y ait plus de terrain commun, et que les adversaires soient réduits de part et d'autre à échanger sans fin la stérile expression de leurs préférences personnelles. M. Guéroult se complaît dans l'image d'une nation poussée bon gré mal gré dans les voies du progrès, et du progrès tel qu'il le comprend; le libéralisme, de son côté, demande que la société se gouverne elle-même, et qu'elle accepte la liberté comme la condition fondamentale de toute vérité vraie et de tout développement réel. Qui décidera entre les deux systèmes? Qui ramènera la discussion à quelque principe supérieur? A quel juge des controverses pourrons-nous en appeler? Telle est, au fond, la question entre M. Guéroult et le parti libéral.

Eh bien, non! cette question n'est pas insoluble, car elle est avant tout une question de dignité; et dès lors il suffit pour la résoudre d'invoquer la conscience de la noblesse humaine. J'admets tout ce qu'on voudra; j'admets pour un moment que les gouvernements d'autorité soient plus habiles, plus forts, plus efficaces; qu'ils administrent plus régulièrement, qu'ils décident avec plus de promptitude et exécutent avec plus de suite : bref, qu'ils soient, comme gouvernements, infiniment supérieurs au régime de la liberté. Mais il faudra bien avouer, en même temps, qu'ils ne tendent pas à

former des citoyens; qu'ennemis de l'individualité, ils la diminuent et affaiblissent ainsi les caractères; que si les intérêts matériels de la société gagnent à être ainsi gérés, ses intérêts moraux en souffrent; que si les choses se font mieux sous un pareil régime, les personnes y perdent de leur valeur; que l'homme, enfin, ne se développant qu'en vertu de l'initiative qu'il exerce, un gouvernement ne peut concentrer en lui l'initiative sans amoindrir l'humanité et compromettre la civilisation.

S'il en est ainsi, la question est déjà tranchée, puisqu'il est impossible d'admettre que la supériorité matérielle compense l'infériorité morale, et que la fin du gouvernement soit de développer les richesses d'une nation sans s'inquiéter de sa grandeur et de ses vertus. Mais l'avantage même que nous avons accordé aux gouvernements absolus n'est point réel. Il est faux qu'un gouvernement de ce genre soit plus favorable qu'un gouvernement libre aux intérêts d'un pays, parce qu'il est faux que les intérêts puissent se passer de l'initiative individuelle, du jeu des forces, de la concurrence, de la liberté. A quelque point de vue qu'on se place, il faut donc reconnaître que le régime d'autorité va à contre-fin. Il gouverne et il méconnaît le but du gouvernement. Il prétend diriger la société, et il la corrompt; sous prétexte de lui imprimer un mouvement plus énergique,

il l'atteint dans ses forces vives. Le gouvernement d'autorité, c'est la cité sans citoyens, c'est le corps sans âme, c'est le mécanisme mis à la place de la vie.

M. Guéroult, au reste, s'est chargé de nous indiquer l'un des principaux inconvénients du gouvernement tel qu'il le conçoit. « Si la France, dit-il, est révolutionnaire, c'est qu'elle veut être gouvernée, et bien gouvernée; un gouvernement cesse-t-il de remplir ces conditions, elle le renverse. » Le mot est vrai, il est profond. Je doute cependant que M. Guéroult en ait lui-même saisi toute la portée. N'est-il pas à craindre, en effet, que pour un souverain vigoureux et capable, il y en ait plusieurs qui soient faibles ou bornés? N'est-il pas évident qu'un dictateur de génie sera toujours une exception? Et cela ne revient-il pas à dire : que la France, telle que la veut M. Guéroult, est condamnée à de perpétuels bouleversements; que le gouvernement comme il l'entend est un régime essentiellement révolutionnaire? Nous l'avions toujours pensé, mais nous avions toujours pensé aussi que les meilleures institutions sont celles qui se montrent les plus stables, ou, ce qui revient au même les plus souples, celles qui se prêtent le mieux aux développements et aux transformations des peuples, celles qui exposent le moins la société aux périls de l'anarchie. Préconiser comme le plus tutélaire des gouvernements celui dont il est forcé de reconnaître la caducité, telle est la con-

tradiction à laquelle se voit amené le rédacteur de *l'Opinion nationale*. Or, un système qui se contredit est un système qui se juge. M. Guéroult a passé sur ses propres théories une sentence dont il est difficile d'adoucir la rigueur, et dont il est impossible de contester l'autorité.

Décembre 1862.

XIII

LE BONHEUR[1].

Je me garderai bien de refaire le livre de M. Janet sur le bonheur. Il n'y a guère à ajouter à cette aimable étude de l'homme et du monde, à cette énumération si complète des biens intérieurs et extérieurs dont se compose la félicité, à ce commentaire toujours correct, modéré, élégant, sur le thème éternel des méditations humaines, la beauté et la misère de la vie.

J'ai bien moins encore l'intention de refaire le travail dont le livre de M. Janet fournissait l'autre jour le prétexte à l'un de nos moralistes les plus fins, à un écrivain qui sait mêler l'agrément à la solidité, qui, sous une manière piquante, dissimule beaucoup de droit sens et d'exacte observation. Les choses qui sont

[1] *Philosophie du bonheur*, par Paul Janet. 1864; 2e édition.

dites avec justesse et avec grâce sont des choses définitivement dites, et il serait périlleux de venir parler, après M. Bersot, du plaisir ou de la résignation, du goût ou du devoir[1].

On a de tout temps recherché (et c'est le plus utile, sans doute) quelles sont les conditions du bonheur. Il est une autre question qu'on se fait moins, parce qu'elle est purement théorique, mais qui a aussi son genre d'intérêt : Quelle est l'essence du bonheur et à quel principe général et dernier doit-on ramener ce grand besoin de la nature humaine ?

Parmi ceux qui ont traité cette question, il en est un qui l'a fait avec une rare puissance. Je veux parler de Spinoza.

On s'attache trop exclusivement dans l'*Éthique*, aux deux premières parties. Les trois derniers livres ne sont pas moins extraordinaires par la pénétration morale que les deux premiers par la force de la conception métaphysique.

Voici, en quelques mots, la théorie du bonheur d'après Spinoza. Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. Cet effort, c'est son essence même, c'est par là qu'elle existe. D'un autre côté, l'être d'une chose est susceptible d'augmenter ou de dimi-

[1] Voyez le *Journal des Débats* des 10 et 11 mars.

nuer, ou ce qui revient au même, susceptible d'une perfection plus ou moins grande. Appliquez cela à un être doué de conscience, tel que l'homme, et vous aurez l'affection de la joie ou celle de la tristesse, selon que l'homme aura conscience de passer d'une moindre perfection à une perfection plus grande, ou, au contraire, d'une plus grande perfection à une moindre. Faisons maintenant un dernier pas. L'homme n'a pas seulement conscience de ce qui se passe en lui, il n'est pas le jouet passif de la joie ou de la tristesse ; l'homme a la volonté, il est capable d'effort, d'action, il peut se modifier lui-même et modifier les conditions extérieures qui agissent sur lui. Il en résulte que si la loi fondamentale de l'être est d'être, le besoin fondamental de l'homme sera de constater son être, de l'affirmer, de l'augmenter. Tel est, en effet, le mobile caché de ses actes les plus instinctifs comme de ses efforts les plus ardents. Et quand il a réussi, quand il a conscience d'avoir manifesté et, en quelque sorte, réalisé son être, conscience de son action, de son développement, de sa puissance, alors le besoin le plus profond de sa nature est satisfait, il est heureux : c'est là le bonheur.

Telles sont les idées exprimées en quelques définitions et propositions de la troisième partie de l'*Éthique*. On ne peut rien dire de plus profond, ni qui aille plus avant dans la question.

On remarquera, du reste, que La Rochefoucauld se rencontre avec Spinoza. L'amour-propre ou, comme il s'exprime aussi quelquefois, l'intérêt, voilà, selon La Rochefoucauld, le mobile de toutes nos actions. Avec quelle vivacité l'ingénieux écrivain n'a-t-il pas décrit la subtilité de cet instinct : « Il est dans tous les états de la vie et dans toutes les conditions; il vit partout, et il vit de tout; il vit de rien; il s'accommode des choses et de leur privation; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre; il entre dans leurs desseins, et, ce qui est admirable, il se hait lui-même avec eux; il conjure sa perte, il travaille lui-même à sa ruine; enfin, il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi. » Pour qui sait lire, cette description n'est autre chose qu'une traduction, dans le langage de la littérature, du principe que Spinoza formulait tout à l'heure dans le langage de la science.

En résumé, qu'est-ce que la vie? Une perpétuelle recherche de soi. Et qu'est-ce que le bonheur? Ce sentiment intense de l'être qui résulte de la bonne opinion qu'on a de soi, cette bonne opinion qu'on a de soi qui résulte de la conscience d'une vie plus intense, d'un être plus complet. Tout est là. Or, comme la poursuite du bonheur est ce qu'il y a de plus universel parmi les hommes, il faut en conclure qu'en possédant le secret

du bonheur et de sa recherche, nous possédons maintenant l'explication la plus générale des passions et des actions humaines. Tout se laissera ramener à un principe si simple, et nous devons croire que les exceptions les plus éclatantes ne sont, en réalité, que des exceptions apparentes.

Je prends un enfant. C'est dans ses jeux que l'enfant montre ce qui est en lui, puisque c'est là seulement que son action est libre. Ces jeux sont avant tout un exercice des forces et des facultés qui demandent à se produire : vigueur, agilité, adresse. A la vérité, il n'y a rien là de particulier à l'enfance. Tous les hommes, à tous les âges, éprouvent le besoin de déployer leur activité. L'un s'adonnera aux exercices du corps, un autre à ceux de l'intelligence, un autre à la pratique des arts; ceux-ci aiment le travail, ceux-là préfèrent les plaisirs; mais chacun aime à faire ce qu'il sait faire, et surtout il se sent pressé de faire quelque chose. Le manque d'occupation amène l'ennui, ce pire des maux. L'oisiveté complète et forcée devient un supplice; si bien qu'on s'en sert, dans la discipline des prisons, pour soumettre les résistances les plus rebelles. Il y a plus ici cependant que le simple besoin d'éviter l'ennui. Il est curieux de voir à quel degré de fatigue, de souffrance même, nous pouvons nous soumettre pour le plaisir même de la fatigue et de la dif-

ficulté vaincue; j'allais dire : pour le plaisir même de la peine. Et, en effet, la peine devient ici une cause de plaisir, et nous jouissons de voir que nous savons la supporter, parce que nous puisons dans cet effort une plus haute idée de nous-mêmes.

Revenons à l'enfant. Trois choses caractérisent ses jeux : l'imitation de l'homme fait, le goût du bruit, la cruauté. En toutes ces choses, le mobile auquel obéit l'enfant est le même. Il voudrait être grand, fort, un homme, un soldat; il se plaît à rêver qu'il est tout cela; il l'est pour un moment, par supposition; son bonheur est de se faire illusion sur la faiblesse de son âge. Son amour du bruit a une cause semblable. Faire un grand bruit, c'est produire un grand effet, et l'on ne peut se savoir la cause de cet effet sans prendre de soi une opinion plus avantageuse. Quel plaisir trouvent tant de gens à battre du tambour, à tirer des boîtes, des coups de fusil, des coups de canon? Ils s'imaginent par là être quelque chose de considérable. Ne dit-on pas, par une figure : « Faire du bruit dans le monde; » eh bien, eux, ils en font au sens propre, au vrai sens. J'explique de même les amusements barbares de l'enfance. « Cet âge est sans pitié, » parce que les cruautés qu'il exerce sur des êtres faibles lui donnent l'illusion de la force. Il fait souffrir, il peut donc quelque chose, il est donc quelque chose. Casser une aile à un

oiseau, poursuivre un chien à coups de pierre, opprimer un camarade sans défense : autant de manières de savourer sa supériorité.

L'enfant devient homme; son âme s'ouvre aux séductions de la gloire, des richesses, de l'amour.

La soif de la gloire est peut-être la plus active des passions. Cela se comprend. La gloire, c'est l'opinion que les autres ont de nous; c'est, par conséquent, un hommage rendu à notre excellence. Or, nous avons beau être persuadés de notre propre valeur, cette persuasion ne saurait jamais être trop bien établie, fortifiée de trop de preuves, et c'est pourquoi nous acceptons avec empressement le témoignage du verdict public. Il n'est même pas toujours nécessaire que ce verdict s'appuie sur celui de notre propre conscience. Il ne nous déplaît point d'être estimé au delà de la stricte justice. On est flatté de passer pour plus riche qu'on n'est. On prend un titre auquel on n'a point de droit. Tel se laisse attribuer un ouvrage qu'il n'a pas écrit. On n'en est pas l'auteur, mais on est jugé capable de l'être; c'est déjà quelque chose. On finit d'ailleurs très-vite par se croire des titres à une possession que tout le monde reconnaît. Rien ne fait illusion sur la considération que l'on mérite comme celle dont on jouit. Ce miroir nous grandit, je le veux, mais l'image qu'il nous renvoie est bien en quelque manière la nôtre; le

peintre m'a flatté, j'y consens, mais il n'en est pas moins vrai que j'ai posé pour le portrait.

La passion des richesses n'est pas plus difficile à comprendre que celle de la gloire; car, si la gloire est comme le reflet et l'éclat de la force, la richesse, c'est la force même, c'est la puissance sous sa forme la plus courante, la plus commode, la plus incontestée. Être riche, c'est être en état de satisfaire ses désirs, c'est le moyen de multiplier à l'infini son action. Quoi de mieux justifié au fond que l'importance du parvenu? Il n'était rien, et le voilà tout. S'il manque quelque chose à son influence, c'est qu'il manque quelque chose à sa fortune. Décuplez-la, et il gouvernera la France; centuplez-la, et il commandera à l'Europe. Il est vrai qu'il n'y a là aucune valeur personnelle. Notre homme a hérité; il n'a pas même eu besoin du savoir-faire de l'industriel, de la sagacité du spéculateur. Qu'importe! sa richesse, c'est lui apparemment. Il l'a reçue de ses parents comme son nom, comme l'existence même. Que dis-je? Notre homme devrait sa fortune à un coup de dés qu'il ne s'en saurait pas moins de gré pour cela. La fortune l'honore, lui; les autres n'ont que du guignon. Il a parié juste; n'est-ce donc pas un mérite? Au surplus, l'expérience est là : il est incontestable qu'un homme, en devenant riche, ne grandit pas seulement dans l'estime des autres, il grandit dans la sienne

propre; il se considère davantage; il a de soi une plus douce et plus flatteuse opinion.

Nous voici arrivés à l'amour. Je n'imiterai pas M. Janet, qui n'en parle que du bout des lèvres. Il semble que, pour lui, ce grand mot soit un gros mot. En vérité, l'université est bien prude. Le bonheur sans l'amour! c'est comme qui dirait la pièce d'Hamlet sans le rôle d'Hamlet. Pascal était plus hardi. « Qu'une vie est heureuse, s'écrie-t-il, quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition! Si j'avais à en choisir une, je prendrais celle-là. » Allons, voilà qui est dit! Pascal dissipe les scrupules que M. Janet avait manqué me donner. Le pire, d'ailleurs, qui puisse m'arriver, n'est-ce pas de manquer un prix Montyon?

Il semble, au premier abord, que l'amour soit inconciliable avec une théorie qui explique toutes les actions et les passions de l'homme par le besoin de se grandir à ses propres yeux. Ce n'est pas nous, pourrait-on dire, que nous aimons dans l'amour, c'est une autre personne; et cela est si vrai que l'amour peut subsister sans espoir; que, réduit à de vains désirs, il ne diminue point pour cela, mais qu'il se ronge, qu'il se consume, qu'il devient la cause d'effroyables douleurs, douleurs auxquelles consent la victime, douleurs qu'elle s'en voudrait de ne point ressentir, et qu'elle préfère hautement au bonheur de l'indifférence.

Cette manière de présenter les choses n'est que plausible, elle n'est pas juste. L'amour a beau n'être point partagé, il aspire à l'être, et ce désir marque son essence. Aimer, c'est se complaire entièrement dans une autre personne, mais c'est vouloir en même temps être payé de retour. Voilà ce qui distingue l'amour de la simple admiration, de la simple adoration. Mais qui ne voit ce qui en résulte? Nous aimons pour être aimés, nous désirons avec passion charmer la personne qui nous a charmés, nous mettons notre bonheur à occuper toutes les pensées d'un être que nous plaçons nous-mêmes au-dessus de tous les autres; qu'est-ce à dire, si ce n'est que tous nos vœux, en définitive, reviennent à ceci : occuper une plus haute place dans notre propre estime en voyant notre mérite reconnu par une personne dont nous faisons nous-mêmes un cas extraordinaire? Et qui ne sait, en effet, que les amants se regardent toujours comme indignes, qu'il y a de la reconnaissance dans la joie que leur inspire le succès, que la vanité flattée a une part principale dans cette surprise délicieuse qui inonde l'âme lorsqu'elle arrive à l'assurance que sa tendresse est partagée [1]?

[1] Tel n'est pas, il faut bien le reconnaître, le jugement de la poésie :

Love was given,
Encouraged, sanctioned, chiefly for this end:
For this the passion to excess was driven—
That self might be annulled.

WORDSWORTH, *Laodamia*,

Je ne m'arrêterai point à la religion. Il est trop apparent que l'homme se cherche en Dieu, et que, s'il se livre sans partage à l'être infini, c'est afin que l'être infini lui-même, l'être suprême, l'idéal absolu s'abaisse jusqu'à lui et lui tienne lieu de tout. Les subtilités du quiétisme le plus raffiné ne sauraient nous donner le change. Fénelon, madame Guyon, aimeront Dieu d'un amour si désintéressé qu'ils n'éprouveront plus ni le désir du salut ni la crainte de l'enfer; cela signifie tout simplement que le salut, que le paradis pour eux, consiste précisément dans le sentiment sublime auquel ces grands contemplatifs se croient arrivés. Il faut dire de ces prétentions ce que La Rochefoucauld a dit de l'amitié : « Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous. » Or, aimer par rapport à soi, aimer pour soi, qu'est-ce autre chose que s'aimer soi-même? Le mot est dur, mais on ne sortira pas de là; autant vaudrait essayer de sauter hors de son ombre.

Cela est si vrai que la recherche de soi se montre jusque dans le dévouement, et devient, pour qui sait analyser les choses, la cause du sacrifice par lequel nous renonçons à nous-mêmes. Qu'on ne crie pas au paradoxe! Je m'expose à une mort certaine pour sauver la vie à un ami, mieux que cela, à un passant, au premier venu. J'ai apparemment un motif pour en agir ainsi. Ce motif, il n'est pas nécessaire de le chercher bien loin :

c'est l'héroïsme même de l'acte, sa grandeur, sa sublimité. Je me suis dévoué parce que le dévouement m'a paru une noble chose, et que j'ai éprouvé le besoin de me grandir ainsi à mes propres yeux, dans ma propre estime; et ainsi, en sacrifiant ma vie, en livrant mon être à la destruction, je n'ai fait que l'affirmer d'une manière plus éclatante. J'ai, comme dit l'Écriture, perdu ma vie pour la retrouver.

L'analyse dont on vient de suivre les opérations ne touche qu'aux principales affections de l'homme, mais qu'on regarde à ses sentiments secondaires, à ses actes de tous les moments, aux traits de caractère les plus fugitifs; qu'on suive, dans leurs infinies manifestations, l'ambition des hommes, la coquetterie des femmes, les rivalités de tous, et l'on reconnaîtra partout l'action d'un même principe, le règne d'une même loi : l'homme, au fond, n'a qu'un besoin, celui d'être.

Et c'est pourquoi aussi la vieillesse, le déclin, la mort, ont pour l'homme les terreurs que nous savons. Ces terreurs, à considérer les choses philosophiquement, paraissent peu fondées. Être moins fort, moins beau, jouer un moindre rôle, puis enfin n'être plus : la belle affaire! Ne pas être, est-ce donc un mal? Et n'y a-t-il pas une contradiction à s'affliger de la perte d'un bien, quand la perte de ce bien implique qu'on ne sera plus là pour en sentir la privation? A la bonne heure! et ces

raisonnements ne manquent pas de force; mais que peuvent-ils contre cet instinct puissant de l'être qui est la condition de l'être, contre ce besoin opiniâtre d'existence qui est le principe même de la vie? Aussi, de toutes les croyances, la croyance à l'immortalité est-elle la plus solide, la plus universelle. Il n'est qu'un seul peuple considérable qui s'en soit tout à fait passé : ce sont les Hébreux.

Mars 1864.

XIV

LE PROGRÈS[1].

« Il n'y a que les sots qui n'aient jamais fait de sottises, comme il n'y a que les pauvres qui n'aient jamais perdu quelques milliers de francs. » Le mot est paradoxal, mais il a l'air fait pour M. About. M. About est de ceux qui perdent souvent la partie, mais qui savent toujours prendre leur revanche. Il a beau faire des chutes, d'une façon ou de l'autre il se remet aussitôt sur ses pieds. Souple, fuyant, divers, il déroute les jugements. Vous croyez tenir l'auteur de *Guillery :* nullement, c'est un économiste qui parle budget et défrichements. Il vous semblait un peu plein de lui-même : eh bien, voici une dédicace où il s'exprime, sur son propre compte, avec une modestie très-digne et très-

[1] Edmond About, *le Progrès*. 1864.

sincère. Vous ne saviez voir en lui que la fantaisie de l'artiste, les paradoxes de l'homme d'esprit, peut-être même les habiletés d'un écrivain qui veut à tout prix faire parler de lui. J'en suis fâché pour vous, car il vous faudra reconnaître, dans le nouveau livre de M. About, un bon sens à l'épreuve de tous les préjugés, de toutes les exagérations, et, qu'on me passe le mot, de toutes les *blagues* de notre temps. Peut-être avais-je fait tort jusqu'ici à M. About, mais je confesse que j'ai été agréablement surpris en trouvant chez lui un libéralisme du meilleur aloi. On n'a jamais montré plus de respect pour la liberté vraie, ni plus de courage pour séparer de la cause du perfectionnement social et politique les théories creuses et les fanatiques déclamations.

La raison pour laquelle je suis plus disposé peut-être que d'autres à rendre justice à M. About, c'est que je ne cherche pas chez lui les qualités qui ne seraient point dans la nature de son talent. Je n'ai jamais pensé à lui demander une œuvre très-élevée ou très-profonde, très-fine ou très-distinguée. Je n'ai pas ouvert son volume dans l'espoir d'y trouver des vues philosophiques. Que le lecteur fasse comme moi; qu'il consente tout bonnement à être amusé : il le sera, et comme il se verra en même temps intéressé et instruit, il éprouvera pour l'auteur le sentiment le plus propre de tous à

désarmer la critique, je veux dire la satisfaction de recevoir plus qu'on n'avait espéré.

Il n'y a pas à dire, M. About est amusant. Il a infiniment d'esprit. Il en a presque trop, puisqu'il a essayé naguère de faire avec son seul esprit des ouvrages d'un genre où l'on ne réussit pas sans un peu d'imagination et de sentiment. Quant à ce gros volume sur *le Progrès*, il est plein de gaieté. On y verra une analyse de la cote des contributions qui est aussi piquante que le fameux Rapport aux actionnaires dans le *Roi des montagnes*. Et cependant, en fait même d'esprit, il importe de prendre M. About pour ce qu'il est et ce qu'il veut être. Ceux qui ne peuvent parler de lui sans nommer Voltaire n'y entendent rien. Le génie de la plaisanterie française a beaucoup changé depuis Voltaire. On assure qu'il y a une nouvelle école de calembour, de *rebus*. Eh bien, il y a aussi une nouvelle école d'esprit, et M. About est l'un des représentants de cette nouvelle école. On mettait autrefois l'esprit dans les choses, on le met aujourd'hui dans les mots. Nous nous contentons d'un rapprochement imprévu, sans nous soucier du sens qui s'y attache. Le plaisir ne consiste plus dans la finesse de l'allusion, mais uniquement dans la surprise de la rencontre. On n'est plus spirituel, on est drôle. M. About excelle dans ce genre, que j'oserais appeler charivarique; il en a donné des exemples qui sont restés célèbres. Ainsi,

lorsqu'il écrivait un jour que les États du pape renferment trois millions de catholiques, sans compter le petit Mortara. Cela est plaisant, cela fait rire, parce qu'on ne s'y attend pas; mais cela n'est point proprement de l'esprit, parce que, au fond, cela n'a pas de sens. Est-ce à dire que ces procédés ne soient pas de bon aloi? Nullement. La littérature est assez vaste pour contenir tous les genres. Il y a place pour la farce à côté de la comédie. Et puis, n'a-t-on pas toujours raison quand on sait mettre les rieurs de son côté?

Passons de l'auteur à son sujet. Le progrès! Le progrès, sachons-le bien, c'est la question des questions, c'est le problème de la destinée de l'homme; c'est, pour ramener les choses à leur expression la plus générale, le fond même du débat entre l'optimiste et le pessimiste, entre le croyant et le sceptique. Le croyant, en dernière analyse, est un homme qui croit que le monde a un sens, et la vie humaine un idéal. Telle est précisément la signification des discussions sur le progrès.

Au reste, il en est de ce débat comme de tant d'autres; les difficultés dont il est entouré viennent de ce que l'on reste dans les généralités, faisant porter sur l'ensemble d'une notion très-complexe des considérations qui s'appliquent à l'un ou à l'autre seulement des éléments dont il se compose. Il arrive ainsi que tout le monde finit par avoir également tort et raison.

On dit qu'il faut diviser pour régner. Il est bien plus nécessaire encore de distinguer pour comprendre. Essayons-donc de passer du mot à ses acceptions diverses, du principe à ses applications.

Qu'entend-on par progrès? Un perfectionnement continuel, un passage incessant du bien au mieux, un accroissement sans fin de la somme du bonheur sur la terre. Le progrès implique trois choses : il suppose que chaque résultat obtenu devient aussitôt le point de départ d'une conquête nouvelle; il suppose, par suite, que ce mouvement va toujours s'accélérant, se multipliant par lui-même, formant une progression plus que géométrique; il suppose enfin que le but recule sans cesse, que les horizons s'étendent à mesure que nous avançons, que l'humanité est destinée à marcher toujours sans arriver jamais.

Comme il arrive d'ordinaire, cette idée du progrès a été empruntée à un ordre de faits où elle trouve sa réalisation, puis étendue à d'autres sphères de la vie humaine où elle n'est plus d'une application aussi évidente.

Il y a progrès, au sens le plus strict du mot, dans les sciences positives et les arts utiles. L'astronomie et la physique n'ont jamais perdu un pouce du terrain qu'elles ont conquis, et elles continuent à profiter des découvertes déjà faites pour en faire chaque jour de

nouvelles. La progression est plus sensible encore dans les inventions mécaniques. Un moteur une fois trouvé, il est trouvé pour tous les siècles. Un appareil une fois adapté à ce moteur, on pourra en perfectionner le mécanisme, mais on n'en perdra plus le souvenir ni l'usage. La montre, la machine à vapeur, le télégraphe électrique, sont autant de faits acquis, et il n'est point téméraire de croire que, dans cent ans, de nouvelles inventions auront dépassé celles qui excitent aujourd'hui notre étonnement. Non-seulement donc la société ne saurait rétrograder vers une condition industrielle inférieure à celle dont elle jouit, mais la vie matérielle de l'homme continuera certainement à devenir plus facile. Tandis que l'homme riche de nos jours possède mille biens qu'ignorait le monarque d'autrefois, le niveau du bien-être général s'est prodigieusement élevé. Voilà donc un domaine dans lequel le progrès est réel, incontestable. Or, à quoi tient ce progrès? A cette circonstance que les connaissances dont se composent les sciences mathématiques, les sciences d'observation et les arts industriels, sont essentiellement impersonnelles. Elles dépendent aussi peu que possible du génie naturel de celui qui s'en rend maître. Elles sont affaire d'enseignement et de mémoire. Elles se transmettent sans s'altérer. Le simple écolier peut en savoir ici autant que l'inventeur. Le dépôt passe de main en main;

plusieurs y ajoutent, personne n'en enlève rien. D'où il suit que ce dépôt va toujours s'accumulant, que les gains faits vont toujours se capitalisant, que chacun devient comme le possesseur et le représentant des découvertes faites avant lui, et peut employer toute son intelligence et son activité à y apporter des accroissements. Le point de départ ne recule jamais; au contraire, chaque effort individuel le reporte plus loin en avant, et contribue ainsi à son tour aux perfectionnements ultérieurs. La capitalisation incessante des résultats acquis, telle est la cause et la loi du progrès.

C'est dire qu'il n'y aura progrès que dans la mesure où cette loi s'exercera. Le progrès est absolu dans la sphère des connaissances positives, parce que la loi dont il s'agit y règne absolument; le progrès ne sera que relatif partout où l'homme ne pourra s'approprier qu'imparfaitement les travaux de ses devanciers.

Ainsi la marche du progrès n'est pas aussi régulière dans les sciences historiques que dans les sciences exactes ou même dans les sciences d'observation, parce que la part de l'aptitude et du goût individuels y est plus grande. Il y a, sans doute, dans le soin apporté aux recherches, dans les opérations de la critique, dans la manière même de présenter les faits, un perfectionnement de méthode qui s'impose avec une autorité croissante à ceux qui entreprennent de raconter le passé.

On exige aujourd'hui de l'historien infiniment plus de science, plus de sagacité, plus d'art qu'on ne faisait autrefois. Augustin Thierry a rendu les Velly et les Villaret impossibles; Hume, venant après Macaulay, ferait autrement qu'il n'a fait; l'exemple de M. Renan influera, bon gré mal gré, sur ceux qui parleront après lui de la vie de Jésus. Et cependant il est clair que le progrès ne s'enchaîne pas ici au progrès avec la même régularité et la même sûreté que dans la mécanique ou l'anatomie comparée. Il y a plus de place pour la différence des esprits. Copernic, Kepler, Newton ont trouvé le système de l'univers pour tout le monde; personne n'a tellement découvert le moyen d'étudier et de présenter les faits, qu'il n'y ait plus qu'à le suivre; la tâche, en un sens, est toujours à recommencer.

Le progrès est encore moins sensible dans les lettres et les beaux-arts. Cela est si vrai, qu'on discute tous les jours encore sur la supériorité des anciens ou des modernes. J'ajoute que si l'on ne s'est jamais entendu à ce sujet, c'est qu'on n'a jamais fait une distinction indispensable. Il y a deux choses dans les arts: ce qui s'apprend et ce qui ne peut s'apprendre; ce qui tombe dans le domaine commun et ce qui appartient aux dispositions natives de l'individu; en un mot, les procédés et le génie. Et par procédés, je n'entends pas seulement la partie purement matérielle de l'art. Il est

clair que le dernier de nos rapins a sur Apelles l'avantage d'une palette mieux préparée, comme le moindre de nos sculpteurs a, pour tailler le marbre, des instruments plus fins que Phidias. Mais il y a, de plus, les rubriques du métier, l'éducation de l'œil, l'habileté de la main, la science des effets, le *chic*, toutes choses qui, dans une certaine mesure, s'enseignent et se généralisent. Le niveau même du goût n'est pas sans s'élever. Le génie reste rare, le talent court aujourd'hui les rues. Pourquoi cela? Parce que le talent est moins individuel que le génie. Le génie est le don mystérieux de la puissance créatrice; il se manifeste aussi bien dans la pauvreté des moyens, l'imperfection des procédés, la rudesse du goût, qu'au milieu des ressources de la civilisation la plus avancée. Le génie, c'est la part souveraine de l'individualité dans l'œuvre. Il ne se transmet pas. Il ne se capitalise pas. Il ne produit pas d'autres génies. Un poëte n'est pas nécessairement plus grand parce qu'il a été précédé par d'autres poëtes. Le talent, au contraire, se compose d'aptitudes qui se développent par la vue des chefs-d'œuvre et par la pratique. Il ne s'enseigne pas, et toutefois il dépend, à bien des égards, de la culture générale de la société.

Le génie et le talent diffèrent si bien, que le premier semble diminuer à mesure que le second augmente. Tandis que le goût et la pratique des arts se répandent,

l'art, au sens le plus élevé du mot, décline. Il ne faut pas s'en étonner. Il est naturel que l'invention devienne plus difficile à une époque où toutes les voies sont abordées, où tous les essais sont faits. L'originalité exige alors un effort plus vigoureux. Ce n'est pas tout. La naïveté est peut-être une condition indispensable du génie. Les plus grands artistes sont ceux qui ont eu le moins conscience de leur supériorité, ceux du moins qui ont le moins réfléchi à leur art. L'analyse est mortelle à l'inspiration; elle ôte au poëte de sa sérénité, de sa candeur, de sa foi. Or, une époque de civilisation très-avancée est nécessairement une époque de science, où l'on a beaucoup comparé, beaucoup jugé, beaucoup discuté sur toutes choses. On a des modèles, et malgré soi on les imite. On a entendu proposer des théories, et malgré soi on y a égard. Virgile sait trop bien son Homère, le Tasse sait trop bien son Virgile. Gœthe est un grand génie, mais il a plus de science que son génie même n'en peut porter; quand on raisonne si bien sur *Hamlet*, on risque fort de ne pas être un Shakspeare.

Passons des arts à la politique. Ici encore le progrès est loin de se produire avec la même force d'évidence et la même suite que dans les arts utiles. Beaucoup d'esprits ne vont-ils pas jusqu'à contester le progrès dans les institutions? Ceux qui l'admettent ne sont-ils pas forcés aussi d'admettre bien des défaillances, bien

des défaites même de la société? La raison en est que nous avons devant nous un phénomène complexe. La vie politique d'un peuple repose sur des idées, telles que celles de la justice, de l'égalité, de la liberté. Ces idées, une fois qu'elles sont entrées dans la conscience générale, n'en sortent plus. Au contraire, elles font toujours plus de chemin, s'emparent des esprits avec plus d'énergie, atteignent toutes les classes, finissent par être irrésistibles. Ces idées deviennent ainsi le principe d'un mouvement, la cause d'un progrès, et si l'homme et la société ne vivaient que d'idées, rien n'empêcherait les États de se développer indéfiniment dans le sens le plus conforme au droit et à la raison. Malheureusement, si les hommes ont des intelligences, ils ont aussi des besoins et des passions. Les idées sont une force sans doute, mais les mœurs en sont une autre, et dont il est impossible de faire abstraction. La liberté ne s'établit solidement chez un peuple que lorsqu'elle s'appuie sur le respect de tous les droits, sur la tolérance pour toutes les opinions, sur les ménagements pour tous les intérêts. Or, c'est là affaire de caractère et de conduite, et par conséquent il n'y a là progrès que dans la mesure où la morale elle-même est susceptible de perfectionnement.

Nous voici arrivés au progrès moral, c'est-à-dire à la partie vraiment difficile et délicate du sujet que nous

avons abordé. C'est ici surtout que les faits semblent se contredire, et, par conséquent, qu'il importe d'en fixer la portée et la signification.

Des deux côtés opposés assertions également plausibles, déclamations également éloquentes.

Les uns prennent nos statistiques, les rapports de notre police, les comptes rendus de nos tribunaux; ils énumèrent les scandales publics et les turpitudes qu'on ne se dit qu'à l'oreille; ils invoquent le témoignage des observateurs les mieux placés, le commissaire du quartier, le directeur des consciences, le notaire, le médecin. Ils passent tour à tour des vices du riche à ceux du pauvre, des désordres de la ville à ceux de la campagne; ils nous montrent partout l'avidité, la bassesse, la luxure; ils nous demandent si c'est là le progrès dont on fait tant de bruit, si le monde moderne est vraiment supérieur à celui qu'on a vu jadis s'affaisser dans sa propre corruption, si les hommes ne sont pas éternellement les mêmes.

Les partisans du progrès, sans s'inscrire en faux contre toutes ces assertions, ne se tiennent pas néanmoins pour battus. Ils ont aussi des faits à invoquer. Le christianisme a certainement introduit un nouvel idéal moral dans l'humanité, et cet idéal n'est pas resté sans agir sur les mœurs. Nous avons des vertus que ne connaissaient pas les anciens. L'humanité, la véracité,

la pudeur, n'existaient point jadis ou n'avaient point le même sens. La notion du devoir était moins profonde, moins absolue. Nous avons appris le respect de l'homme et de la vie humaine. Nous avons aboli l'esclavage et la torture. Nous avons affranchi la femme, relevé le pauvre. Nous avons des asiles pour tous les maux. Les caractères sont peut-être moins forts, les héros plus rares ; mais ici, comme dans tout le reste, le niveau général s'est élevé, et la moyenne de la moralité est supérieure aujourd'hui à ce qu'elle était, non-seulement dans le monde païen, mais au moyen âge, mais au siècle dernier.

Comment concilier des assertions aussi opposées? Par une simple distinction. Il y a deux éléments dans ce qu'on appelle la morale, l'un qui est susceptible de perfectionnement, l'autre qui échappe au progrès et qui nous ramène éternellement au point de départ.

La partie progressive de la morale, ce sont les idées morales. De même que chacun apprend à ses dépens bien des principes et des vérités qu'aucun enseignement n'aurait pu lui révéler, de même l'humanité, dans le cours des siècles, acquiert un fonds de sagesse pratique. Les résultats de l'expérience collective se fixent, et en se fixant s'accumulent; ils se transmettent par les institutions, l'éducation, la littérature, l'opinion ; ils for-

ment ce qu'on appelle les mœurs publiques. Il y a place là pour un progrès réel et continu.

En revanche, chaque homme qui vient au monde y apporte la même nature qu'y ont apportée ses ancêtres, les mêmes besoins, les mêmes appétits, les mêmes passions. L'humanité a beau vivre et apprendre, elle ne se modifie pas dans son fond. L'éducation et le milieu agiront bien sur elle, mais sans la renouveler d'une manière définitive. Beaucoup continueront d'échapper à l'empire des principes établis. Il y aura toujours des faibles, des vicieux, des coquins, des scélérats. En ce sens donc, il n'y a point progrès. La tâche est toujours à recommencer, et il serait vain d'attendre un perfectionnement qu'exclut la nature même des choses.

Ce serait peu, si le progrès moral n'était compromis d'une autre manière encore. Nous avons vu que l'art exige une certaine naïveté, incompatible avec les habitudes réfléchies de la pensée moderne. Il en est malheureusement de même de la moralité. La critique, dont le propre est de tout mettre en question, ne s'est pas arrêtée devant le principe même du bien. Là aussi on est venu à se demander : Comment? Pourquoi? A quoi bon? Or, l'idéal s'évanouit dès qu'on l'analyse. C'est un sentiment qui a déjà disparu, lorsqu'on commence à en discuter la légitimité ou la valeur. L'attitude critique

de l'esprit est difficilement conciliable avec cette vie toute d'instinct, d'intuition, d'obéissance spontanée, qu'on appelle la vie morale. Prenons, par exemple, le sentiment de l'honneur, de l'honneur qui n'est, à vrai dire, qu'un autre nom pour la vertu et le caractère. L'honneur est l'âme de la vie civilisée. C'est à lui qu'on en appelle tacitement en toutes choses, et en dernier ressort. Il fait la valeur du soldat, le crédit du négociant, le respect mutuel et la confiance sans lesquels il n'y a point de sécurité. Là où il manque il n'y a plus rien. On frémit de penser à ce que serait l'humanité, si on en retranchait entièrement le respect de soi-même, le soin de la dignité personnelle. Et cependant, gardons-nous de le méconnaître, rien n'est plus subtil que l'honneur et les sentiments semblables. Ils ne subsistent qu'à la condition de ne point se raisonner. Une société qui cherche trop curieusement à s'en rendre compte est une société déjà atteinte dans les sources de la vie, et que les épreuves seules pourront sauver en la ramenant à la naïveté des impressions et à la simplicité du caractère.

Progrès, au sens absolu du mot, dans les sciences exactes et dans l'industrie; progrès purement relatif dans les lettres et les beaux-arts; progrès fatalement limité par l'imperfection humaine dans les institutions sociales et dans la moralité : voilà ce que donne l'exa-

men de cette grande question du progrès lorsque, cessant de nous mouvoir au milieu des idées générales et des termes abstraits, nous cherchons à serrer de plus plus près et la nature des choses et les conditions mêmes du perfectionnement.

Avril 1864.

XV

DES MOTS HÉBREUX DANS LE FRANÇAIS.

C'était une opinion généralement reçue autrefois que toutes les langues dérivaient de l'hébreu. Le raisonnement sur lequel s'appuyait cette opinion était irréprochable : Dieu avait enseigné à l'homme à parler; or, quelle langue lui aurait-il enseignée, si ce n'est la langue sacrée, celle du peuple choisi, celle de l'Ancien Testament? La confusion dont l'Éternel frappa le langage des hommes, pour les punir d'avoir voulu construire la tour de Babel, a divisé la langue primitive en dialectes; mais dans ces dialectes on peut encore reconnaître la souche primitive.—Ainsi pensait le Talmud ; ainsi ont enseigné tous les savants de l'Europe jusqu'en plein

XVIIIe siècle. Les étymologies les plus fantasques venaient au secours d'une thèse qui passait pour un article de foi.

Que mes lecteurs se rassurent. En affirmant que le français n'est pas tout à fait étranger à l'hébreu, je ne songe point à revenir aux rêveries du Talmud et des Pères. Bien loin d'admettre une filiation entre les deux langues dont il s'agit, je m'empresse d'avouer qu'elles n'ont aucun rapport. La philologie moderne, qui a découvert les relations les plus étroites entre les idiomes de l'Europe et ceux qui se parlaient autrefois sur le plateau de l'Iran et dans les plaines de l'Indoustan, la philologie n'est pas encore parvenue à rattacher cette grande famille de langues à celle dont l'hébreu fait partie. Provisoirement au moins, il faut reconnaître dans les Sémites et les Japhétites deux races séparées par la religion, par le langage, par toutes les aptitudes. Encore une fois, je ne prétends nullement revenir sur des résultats qui paraissent acquis aujourd'hui à la science; je veux tout simplement attirer l'attention sur un fait qui n'a pas été assez remarqué.

Fait bizarre, en effet! Tandis que le fond de la nation française est de race celtique, la langue française n'a conservé qu'un nombre insignifiant de mots qui puissent être ramenés à cette origine; et, d'un autre côté, bien que les Français n'aient aucune parenté avec les

peuples sémitiques, bon nombre de mots hébreux se sont glissés dans notre langue.

Ce fait tient à un autre, qui n'est pas moins digne de remarque. On n'y réfléchit pas assez : la religion de l'Europe, celle qui a présidé à notre histoire, qui a façonné notre civilisation, dont se sont inspirées nos institutions, nos mœurs et notre littérature, celle qui ne fait qu'un, en quelque sorte, avec notre génie occidental, cette religion a pris naissance dans une autre race que la nôtre. Le christianisme n'est qu'un développement du judaïsme; comme ce dernier, il est né sur les confins de l'Asie, au sein d'un peuple obscur, et qui, sans le christianisme, aurait à peine laissé de traces dans l'histoire générale du monde. Et, pour comble de paradoxe, cette religion, qui a fait une si grande fortune en Occident, a été repoussée par la nation qui l'a produite; elle n'a pu prendre pied parmi les Juifs eux-mêmes, ni, en général, sur le continent asiatique.

Quoi qu'il en soit de ce phénomène et de ses causes, la conséquence en est que notre langue s'est enrichie de nombreux éléments hébraïques. Une religion exerce toujours une influence sur une langue; mais l'influence dont je veux parler a été plus directe, plus spéciale. Les livres sacrés du christianisme se rattachant par un lien étroit à ceux du judaïsme, nous avons adopté ces der-

niers au même titre que les premiers, et il est ainsi arrivé que les traditions et les écrits des Juifs sont devenus une partie intégrante de notre propre littérature et de nos propres traditions. Dès lors aussi, on le comprend, cette invasion du sémitisme au sein des races indo-européennes a dû doter nos langues modernes de bien des mots hébreux. Le français n'y a pas plus échappé que les autres.

Il y a d'abord les noms propres. Il en est bien peu dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament que nous n'ayons adoptés, et qui ne soient devenus courants parmi nous. La plupart sont des noms de baptême, d'autres ne subsistent plus que comme noms de famille. Il y a des Adam, des Noë, des Moïse, des David, des Daniel, des Joseph; il y a des Sarah, des Anne, des Élisabeth. Les noms des évangélistes et des apôtres (à l'exception naturellement de Judas) figurent à chaque page de nos registres de l'état civil. Quelquefois, comme dans Marie, Jacques et Jean, la forme première du mot s'est effacée et semble ne plus rien avoir d'étranger. Quelquefois aussi il y a eu des malentendus. Le joli nom de Madeleine n'a aucun droit à être porté par sainte ni pécheresse : c'est tout simplement un nom de lieu; la femme qui le portait était d'un bourg appelé Magdala, voilà tout. Autant vaudrait appeler Tarentine la jeune Myrto, qu'a chantée André Chénier.

Si le calendrier est rempli de mots hébreux, la théologie, cela va sans dire, n'en contient guère moins. Jéhovah est le nom propre du dieu d'Israël. Satan est l'adversaire des justes, celui qui les accuse auprès de Dieu. Le Messie est le roi qui a reçu sur son front l'huile de consécration; Jésus-Christ signifie Jésus le Messie, Jésus le roi, et, pour le dire en passant, cette dénomination montre que Jésus, conformément aux anciennes prophéties, devait restaurer la théocratie juive et régner sur un peuple régénéré. *Amen, Alleluia, Hosannah,* sont encore des mots hébreux. Il en est de même des chérubins et des séraphins; mais ici, il faut avouer que la signification première des termes a été singulièrement altérée. Un chérubin pour nous est une espèce d'ange, à la face bouffie et muni d'une paire d'ailes; le chérubin des Hébreux était une représentation symbolique, un composé bizarre de l'homme, du lion, du taureau et de l'aigle, quelque chose qui ressemblait probablement beaucoup aux lions ou taureaux ailés découverts à Khorsabad, et qui n'avait assurément rien de commun avec les têtes charmantes dont Murillo a orné sa *Conception,* Raphaël sa madone de Saint-Sixte.

J'ai nommé Satan; on sait que le nom sous lequel il figure d'ordinaire dans les Pères et dans la poésie est d'étymologie grecque: c'est celui de Lucifer. L'origine

de cette dénomination forme un des chapitres les plus curieux de la mythologie chrétienne. Nous possédons dans l'Ancien Testament, sous le titre de *Prophéties d'Isaïe,* un grand nombre de morceaux écrits à diverses époques et dus à différents auteurs. Parmi ces morceaux, il en est un qui se distingue par une poésie étrange et sublime. L'auteur vivait à la fin de l'exil, à l'époque où les Mèdes menaçaient déjà l'empire des Chaldéens. L'espoir de la vengeance remplit l'âme du prophète inconnu; il croit déjà voir Babylone en ruines et son roi mis à mort; ce souverain, qui faisait trembler la terre, descend à son tour au séjour des ombres; à son arrivée, celles-ci s'émeuvent; les fantômes des princes qui l'ont précédé aux enfers s'étonnent de la chute d'un si puissant monarque. Ils le comparent à un astre qui se serait détaché de la voûte céleste.—Comment, s'écrient-ils,

> Comment es-tu tombé du ciel, astre brillant, fils de l'aurore?
> Comment as-tu été jeté à terre, toi qui régnais sur les nations?

Il faut savoir tout ce que les Pères de l'Église ont apporté d'ignorance et d'arbitraire à l'étude des saintes Écritures pour comprendre ce qu'ils ont tiré de ce passage. Ils ont complétement fait abstraction du sens historique du morceau, ils ont pris la chute du roi de

Babylone pour la chute de Satan aux enfers, et, trouvant dans la version latine de la Bible ce nom de Lucifer, qui n'est autre que celui de l'étoile du matin, ils en ont fait le nom propre du chef des démons. Et voilà le fondement d'une de nos traditions théologiques!

Si nous avons emprunté aux livres des Hébreux des croyances qui n'y sont pas, il faut reconnaître aussi que nous y avons laissé des croyances qui y sont exprimées, mais que, pour une raison ou pour une autre, nous n'avons pas réussi à nous approprier. Le point de vue général du juif et celui du chrétien diffèrent sensiblement. Toutes nos idées religieuses reposent sur une distinction entre ce monde et un autre monde, cette vie et une autre sphère d'existence, que nous plaçons par delà les espaces, «au ciel», comme nous disons, sans d'ailleurs nous rendre très-bien compte de ce que nous entendons par là. Il en est autrement du juif. Il ne connaît que la terre. C'est sur la terre que doit se réaliser le règne de Dieu, sur la terre que doit régner le Messie, sur la terre que le peuple choisi doit jouir des bénédictions promises. L'espérance du chrétien, s'il est permis de parler ainsi, porte sur un changement de lieu, tandis que celle du juif porte sur une ère nouvelle. Le juif ne partage pas l'espace en deux parties, le ciel et la terre; il partage le temps en deux

périodes, celle qui précède la venue du Messie et celle qui suivra cet événement; mais, dans l'une comme dans l'autre, c'est notre globe qui reste le théâtre des destinées de la race humaine. On comprend, d'après cela, que le juif ne se représente pas les destinées de l'homme, après la mort, de la même manière que le chrétien. A vrai dire, nos idées sur ce point sont vagues et contradictoires. En particulier, nous ne savons trop que penser de l'état des âmes entre la mort et la résurrection. Le juif avait sur ce point des notions arrêtées. Il se représentait les âmes dépouillées du corps comme des ombres, vivant d'une vie consciente, mais imparfaite, et habitant sous terre un lieu appelé en hébreu le *Scheol*, et qui répond assez exactement au *Hades* des Grecs et aux Enfers des Latins. De même que les Enfers renfermaient les Champs-Élysées à côté du Tartare, de même la parabole du mauvais riche nous montre les bons et les méchants enfermés dans les limites du même lieu souterrain. C'est là, dans le *Scheol*, qu'une ancienne opinion des chrétiens faisait descendre le Christ pour annoncer l'Évangile aux morts. Le *Credo* fait allusion à cette opinion, sans que l'idée d'un royaume souterrain des ombres ait pour cela pris racine dans nos croyances populaires.

Nous voici bien loin du sujet que j'avais annoncé. La parabole du mauvais riche va nous y ramener.

— Et qui sont-ils, ces avaricieux?
demande Harpagon.
— Des vilains et des ladres,
répond le valet de Cléante.

En faisant parler la Flèche, Molière ne se doutait probablement pas qu'il lui mettait de l'hébreu à la bouche. Et cependant rien n'est plus certain. *Ladre* est une contraction de Lazare, qui est lui-même une abréviation d'Éléazar. L'un et l'autre étaient des noms en usage chez les Juifs. Lazare est celui que la parabole donne au pauvre couché à la porte du riche. Or, comme ce pauvre était couvert d'ulcères, on en a conclu qu'il était lépreux, et l'on a appelé les lépreux des *lazares*, et par contraction des *ladres*; et les hôpitaux dans lesquels on les recueillait, des *ladreries* ou des *lazarets*.

Ce n'est pas tout : le lépreux de la parabole devint un saint, ainsi que nous en avertit le nom d'une de nos rues de Paris. Le quartier qui s'étend aujourd'hui autour de l'église de Saint-Vincent-de-Paul était jadis le village de Saint-Ladre.

Reste à déterminer comment le passage s'est fait du sens propre au sens figuré du mot. Il y en a plusieurs explications. Selon les uns, la lèpre, cette hideuse maladie, aurait servi de terme de mépris pour désigner l'avarice. La laideur morale de l'avare aurait été

comparée à une infirmité dégoûtante. Cette interprétation a le tort d'être un peu cherchée. La suivante ne l'est pas moins. La lèpre produit l'insensibilité de la peau. De là l'emploi figuré du mot pour exprimer l'insensibilité morale. On dit en province : « Je ne suis pas ladre », ce qui signifie : Prenez garde, je sens les coups, je ne me laisse pas injurier. L'avare serait donc celui qui est endurci aux affronts. Tout cela n'est guère vraisemblable. L'explication la plus simple est celle-ci. Le ladre était un être sale, abject, un mendiant, et l'avare, qui se met mal, peut lui être comparé à cet égard. C'est ainsi que *sordidus* vient de *sordes*. Voilà, dans tous les cas, un mot qui vient de loin; en voici un qui vient de plus loin encore.

On connaît la romance du *Mariage de Figaro :*

Qui vous met à la gêne?
Qui vous fait tant pleurer?

Ainsi chante Chérubin. Qui le croirait? Chérubin parle hébreu.

Nous parlons tous les jours hébreu lorsque nous disons qu'un soulier nous gêne, que celui-ci a peu de fortune et qu'il est gêné dans ses affaires, que celui-là est un indiscret et un sans-gêne.

La gêne signifiait autrefois la torture et la question; toutefois, ce sens lui-même provenait d un autre. *Gêne,*

ainsi que l'indique l'accent circonflexe, est une contraction de *Géhenne*, le lieu des supplices éternels, le séjour des damnés. Ce mot est hébreu; mais en hébreu même, il a toute une histoire et une histoire curieuse. Au sud de Jérusalem s'étendait une vallée appelée Guéhinnom, c'est-à-dire vallée de Hinnom, ou des fils de Hinnom. L'origine de ce nom est incertaine, mais la vallée avait servi au culte de Moloch, farouche divinité devant laquelle on brûlait des victimes humaines. Plus tard, ce lieu fut regardé avec horreur, et devint le Montfaucon de la ville, un dépôt de charognes et d'immondices, où des feux étaient constamment entretenus pour y consumer les matières pestilentielles qui s'y accumulaient. Ces feux permanents, peut-être aussi le souvenir des bûchers de Moloch, firent de la vallée un emblème des supplices réservés aux pécheurs, et le nom de Géhenne devint le nom de l'enfer, en attendant qu'il désignât les épreuves de la torture, et finalement, par un adoucissement insensible, une douleur si légère qu'elle n'en est plus une, un petit ennui, un simple inconvénient.

Gêne n'est pas le seul mot hébreu qui se soit glissé dans notre langue la plus usuelle, la plus familière. « Quel tohu-bohu! » disons-nous pour exprimer le pêle-mêle des opinions, le désordre d'une discussion, d'une assemblée. Cette expression est tirée du récit de la création, tout au commencement de la Genèse. Elle

signifie que la terre, après avoir été créée, mais avant d'avoir été séparée des eaux, éclairée par les astres, couverte des végétaux et des animaux, offrait une espèce de chaos, littéralement qu'elle était « quelque chose de désert et de vide. » La cosmogonie hébraïque, conformément au génie du monothéisme, se représente la matière du monde, non pas comme éternelle, mais comme produite elle-même par l'acte créateur de la divinité.

Citons encore le mot *cabale*. Nous l'employons pour désigner, soit une intrigue contre quelqu'un, soit la réunion même des personnes qui se livrent à ces menées. Le premier sens est celui de Boileau dans les vers bien connus :

> Sitôt que d'Apollon un génie inspiré
> Trouve loin du vulgaire un chemin ignoré,
> En cent lieux contre lui les cabales s'amassent.

Thomas Corneille prend le mot dans le second sens lorsqu'il versifie ainsi le commencement de *Don Juan :*

> Quoi qu'en dise Aristote et sa docte cabale,
> Le tabac est divin, et n'a rien qui l'égale.

C'est dans ce sens aussi qu'on avait désigné, en Angleterre, du nom de *Cabal*, le ministère qui signa le

traité secret de Douvres entre Charles II et Louis XIV. Ainsi employé, le mot était à double entente : il exprimait la défiance excitée par les menées d'un cabinet corrompu, et il offrait les initiales des noms des cinq ministres coupables : Clifford, Arlington, Buckingham, Ashley et Lauderdale.

Cabale est un mot hébreu. Il signifie la doctrine transmise, la tradition. On désignait ainsi l'enseignement oral, par opposition à l'enseignement écrit, et plus spécialement une espèce de philosophie spéculative, de gnosticisme juif, que les adeptes faisaient remonter jusqu'à Adam, Noé et Moïse, et dont la théologie chrétienne de la Renaissance s'est beaucoup occupée. A cette doctrine secrète se rattachèrent de bonne heure des procédés magiques, l'art d'employer les talismans, d'évoquer des êtres surnaturels, de tracer des signes ou figures *cabalistiques*. Il est facile maintenant de comprendre comment s'est formée notre acception du mot. La cabale suggérait l'idée d'un art mystérieux, malfaisant, connu seulement de quelques adeptes. De là aux menées souterraines d'un parti, il n'y avait pas loin.

On le voit, nous parlons hébreu comme nous parlons gaulois et latin, sans le savoir. On le voit aussi, chacun des mots que nous prononçons a son histoire. Le langage dont nous nous servons, dans les circon-

stances les plus insignifiantes de la vie, représente la tradition des siècles, l'héritage des civilisations; que dis-je? il plonge souvent par ses racines jusqu'à l'origine de notre race.

Novembre 1862.

FIN

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
INTRODUCTION	1
I.—La philosophie de l'histoire	1
II.—Notre race et ses ancêtres	17
III.—La Mythologie comparée	39
IV.—La Vie de Jésus	61
V.—Une nouvelle traduction du nouveau testament.	135
VI.—Un système du monde moral	159
VII.—Le Matérialisme et le spiritualisme	165
VIII.—La Conversion d'un stoïcien	185
IX.—La Crise du protestantisme	201
X.—Les Confessions d'un missionnaire	245
XI.—Hegel et l'hégélianisme	283
XII.—Le Saint-Simonisme et la société	377
XIII.—Le Bonheur	399
IV.—Le Progrès	413
XV.—Des mots hébreux dans le français	429

Paris.—Imprimerie Bonaventure, Ducessois et Cᵉ,
55, quai des Grands-Augustins.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 04 05 06 017 0